B. II. 8
662
7
34

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

Coburger
Landes-
Bücherei

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V. BD. I. ABTHEIL.

Recht,

δικαιον *), *δικαια* **), *fas, jus* ***), *juſtum, rectum, jus, droit.* Ein Act der freien Willkühr, d. i. eine Handlung, die aus einem ſolchen Begehrungsvermögen entſpringt, das ſich nach Geſetzen zu Handlungen ſelbſt beſtimmen kann, und mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs es durch ſeine Handlung ſeiner Selbſtbeſtimmung genügen (ſeinen Gegenſtand, nehmlich die Handlung, hervorbringen) kann; iſt entweder recht oder unrecht (*aut fas aut neſas, aut rectum aut minus rectum*) (*K. III.* *). Er iſt recht, ſofern er eine pflichtmäſsige That (*factum licitum*) iſt; pflichtmäſsig aber iſt die That, wenn ſie nicht einer Verbindlichkeit entgegen iſt, und heiſst dann bloſs erlaubt (*licitum*), die Freiheit aber, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, die Erlaubniſs oder Befugniſs ****) (*facultas moralis*). Eine Handlung iſt aber auch dann pflichtmäſsig, wenn ſie einer Verbindlichkeit gemäſs iſt, und heiſst dann Pflicht oder eine Handlung,

*) *Ariſtotel. Topic. lib. VI. c.* 3.

**) *Platon.* 5. *de Rep. in Alcib. in Hipp.*

***) *Cicero in Verr. Act.* 2. *lib.* 1. 41.

****) Sie iſt wieder von zweierlei Art, die ethiſche Erlaubniſs, wenn die Freiheit durch keinen Imperativ einer Gewiſſenspflicht, und die juridiſche Erlaubniſs oder Befugniſs in engerer Bedeutung, wenn ſie durch keinen Imperativ einer Rechtspflicht eingeſchränkt wird.

zu der ich verbunden bin. Aller Pflicht correſpondirt nehmlich ein Recht, d. i. die Erlaubniſs, ſie zu vollbringen (*T.* 8.), ſ. Erlaubt (*K.* XXI. XXIII.) *).

2) Es giebt aber auch gewiſſe Pflichten, denen Rechte correſpondiren, oder da ein Anderer die rechtliche Frlaubniſs (*facultas juridica*) hat, denjenigen zur Erfüllung dieſer Pflichten zu zwingen, dem ſie obliegen (*T.* 8.). Was heiſsen hier nun Rechte, oder was iſt ein Recht in dieſer Bedeutung? Dieſe Frage iſt für den Rechtsgelehrten nicht leicht zu beantworten, wenn er ſich nicht durch leere Worte, oder dadurch, daſs er mit andern Worten daſſelbe ſagt, aus der Verlegenheit helfen will. Denn die Antwort: Recht iſt, was in irgend einem Lande die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, würde jener Frage kein Genüge thun; weil es darauf ankommt, ob dieſe Geſetze auch wirklich verordnet haben, was Recht iſt. Das Recht ſoll nicht (wie bei dem poſitiven Recht der Fall iſt) von dieſen poſitiven Geſetzen, ſondern vielmehr dieſe von dem Recht abgeleitet werden. Die Frage: was iſt Recht? iſt alſo für den Rechtsgelehrten eine eben ſo ſchwierige Frage, als für den Logiker die Frage: was iſt Wahrheit? Jene Antwort: was die Geſetze eines Landes vorſchreiben, paſst eigentlich nur auf die Frage; was iſt Rechtens? Davon iſt aber die Rede nicht, wenn es auf die Beſtimmung des Rechtsbegriffs ankömmt. Denn bei den Geſetzen eines Landes iſt immer noch die Frage: ob das, was ſie

*) Daher hat das praktiſche Naturweſen, d. i. ein Sinnenweſen mit einem freien Willen, zu jeder Pflichterfüllung ein Recht; und es kann nichts Pflicht ſeyn, wozu kein Recht vorhanden iſt (ſ. Meine Grundl. zur Met. der Rechte, §. 49). Wir haben ein Recht, unſere Pflicht zu thun (ſ. Beitrag zur Ber. der Urtheile des Publ. über die franzöſ. Rev. 1 Th. S. 26.).

wollen, auch recht ſei? Es kömmt alſo hier auf ein allgemeines Kennzeichen an, woran man Recht und Unrecht erkennen kann. Dieſes Kennzeichen iſt in keiner Erfahrung, ſondern allein in der bloſsen Vernunft zu finden, um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung zur Grundlage zu dienen (*K.* XXX. f.).

3. Der Begriff des Rechts aber, in ſo fern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit eines Andern bezieht, d. i. der allein ächt moraliſche Begriff deſſelben, betrifft:

a. nur das äuſsere, und zwar praktiſche, Verhältniſs einer Perſon gegen eine andere, in ſo fern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben; *) aber

b. bedeutet er nicht das Verhältniſs der Willkühr auf den Wunſch (folglich auch auf das bloſse Bedürfniſs) des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die Willkühr des Andern **).

c. In dieſem wechſelſeitigen Verhältniſs der Willkühr kömmt auch gar nicht die Materie derſelben, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Gegenſtande, den er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden

*) Ein iſolirtes praktiſches Naturweſen hat keine Rechte. Sobald aber noch ein zweites praktiſches Naturweſen geſetzt wird, haben auch beide Rechte (ſ. Meine Grundl. §. 135. f.).

**) Den unvollkommenen Pflichten ſtehen keine Rechte gegenüber, der Fordernde kann in dieſem Fall nicht ſagen: du ſollſt, ſondern: möchteſt du, ich wünſchte von dir (ſ. Meine Grundl. §. 81.).

werde, oder nicht, sondern es wird nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, so fern diese letztere bloss als frei betrachtet wird, oder den formalen Bedingungen der äussern Freiheit, gefragt, und ob die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. *) (*K. XXXII.* f. *T.* 4.)

Nach dieser Erörterung ist also das Recht der Inbegriff der Bedingungen (c.), unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern (b), nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit (c), zusammen vereinigt werden kann (a). Bei dem Recht kommt es also darauf an, 1) dass die Willkühr zweier Menschen mit einander vereinigt werden könne; 2) dass dieses nach einem allgemeinen Freiheits- (nicht Natur-) Gesetze geschehe. Der Inbegriff der Bedingungen aber, die dieses möglich machen, heisst das Recht. Ich habe z. B. das Recht, den Apfel, den ich gekauft habe, zu essen, heisst: der Kaufcontract, durch den der Apfel mein Eigenthum ward, macht es mir möglich, den Apfel zu essen, ohne dass die Willkühr irgend eines andern Menschen, sobald sie sich an das Freiheitsgesetz des Kaufcontracts bindet, etwas darwider haben kann oder es hindern darf. Das, was es mir möglich macht, ist also: dass er durch den Kaufcontract mein Eigenthum ist, dies ist

*) Nicht ein Object, das eines Bedürfnisses wegen begehrt wird, bestimmt das Begehrungsvermögen, wenn es durch das Sittengesetz bestimmt wird, und ein Wille ist, sondern dasjenige, wodurch das Gesetz nicht bloss Maxime oder Regel für diesen oder jenen, sondern für jeden Willen d. i. Gesetz ist: also seine Allgemeingültigkeit, die blosse Form des Gesetzes (in der Ethik nehmlich ist sie zugleich der Zweck, in der Rechtslehre aber bloss das, was eine Handlung zu einer rechtlichen macht, sie mag übrigens, aus welcher Absicht es sei, geschehen) (s. M. Gr. §. 35).

die Bedingung, ihn mit der Einstimmung der Willkühr Anderer nach Freiheitsgesetzen zu essen, und in diesen Bedingungen bestehet mein Recht. S. Mein, 13. Das allgemeine Princip des Rechts findet man im Art. Erwerbung. 14.

Es kömmt aber nur, wenn man Tugend zur Absicht hat, darauf an, dass man behaupte, man müsse auch darum die Handlung thun oder lassen, weil es das allgemeine Rechtsgesetz vorschreibt, äusserlich so zu handeln, dass der freie Gebrauch der Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Wenn man aber bloss vortragen will, was recht ist, so darf und soll man jenes Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung vorstellig machen *) (*K. XXXIV. R.* 137.). Ich habe (Grundl. §. 26.) das Recht durch die objective Gültigkeit einer Forderung erklärt, und verstehe darunter eine solche Aeusserung der Willkühr, in Ansehung welcher die Willkühr des Andern verpflichtet ist, welches sich darauf gründet, dass die Aeusserung der Willkühr des Einen mit der Verbindlichkeit des Andern, wegen der Allgemeingültigkeit der Gesetzgebung der Vernunft (dem Inhalt nach), identisch ist, d. h. das, was der eine rechtlich fordert, dazu ist der Andere verpflichtet (a. a. O. §. 41.). Diese objective Gültigkeit einer Forderung ist also nichts anders als diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie Jedermann für gültig anerkennen sollte, oder die die objective Vereinigung des Willens möglich macht; folglich besteht sie eben in den Bedingungen, unter denen die

*) Es ist bei dem Recht gar nicht die Frage, ob der Verpflichtete, der seiner Verbindlichkeit genüget, dabei aus Pflicht handle, sondern nur, ob er äusserlich seiner Verbindlichkeit nachkomme (s. Meine Grundleg. zur Metaph. der Rechte. §. 48.).

Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen möglich ist. Die objective Gültigkeit einer Forderung und die Bedingungen der Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen ist daher identisch und beides die Realerklärung des Rechts.

4. K. beweiset nun folgenden Satz, der das oberste Princip der Rechtslehre ist, als einen Lehrsatz, aber aus dem Satz des Widerspruchs, d. h. weil er analytisch ist, durch logische Entwickelung der Begriffe des Rechts und Zwanges.

Das Recht ist mit der Befugniss äusserlich zu zwingen verbunden.

Vorbereitung.

a. Das Recht ist erklärt in 3.

b. Die Befugniss ist erklärt in 1.

c. Der äussere Zwang ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der äussern Freiheit geschieht.

Beweis.

α. Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird (äusserer Zwang des äussern Zwanges) ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen;

β. Nun ist alles, was Unrecht (einer Verbindlichkeit entgegen) ist, ein Hinderniss der äussern Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (*K.* *XXXIII.*);

γ. Folglich befördert (nach α) der äussere Zwang (Vorber. c.), der dem Unrecht entgegengesetzt wird, den Gebrauch der äussern Freiheit

nach allgemeinen Gesetzen und stimmt mit ihr zusammen;

δ. Ein Imperativ hingegen, der dem äußern Zwange entgegengesetzt wäre, welcher dem Unrecht entgegengesetzt wird, würde eine Verbindlichkeit auflegen zu dem, was das Unrecht befördert und mit ihm zusammenstimmen, und also selbst Unrecht seyn, welches sich widerspricht;

ε. Also ist der äußere Zwang, der dem Unrecht entgegengesetzt wird, recht, oder es giebt eine Befugniss zu diesem Zwange (Vorber. b.);

ζ. Nun würde aber kein Recht möglich seyn ohne den äußern Zwang, der den Hindernissen des Rechts entgegengesetzt wird; also gehört die Befugniss, äußerlich zu zwingen, selbst zu dem Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen möglich ist, d. h. zum Recht (Vorber. a.);

η. Folglich ist das Recht mit der Befugniss äußerlich zu zwingen (analytisch) verbunden oder diese Befugniss gehört zum Begriff des Rechts; welches zu erweisen war (*K. XXXV. T.* 31.)

Die Befugniss zu zwingen habe ich ebenfalls (s. Grundl. §. 144.) behauptet: „Da kein praktisches Naturwesen A die unnachlassliche Pflicht gegen ein anderes B haben kann, alle Pflichtverletzungen desselben zu dulden; weil sonst B ein Recht haben müßte, alle seine vollkommenen *)

*) Vollkommene Pflichten gegen Andere sind stets Rechtspflichten, daher habe ich sie noch in der Grundlegung für einerlei gehalten; allein es giebt auch vollkommene Pflichten gegen uns selbst, und diese sind keine Rechtspflichten. S. Pflicht, vollkommene.

Pflichten gegen A zu verletzen, d. h. ein Recht, A zu kränken, welches sich widerspricht (d. i. gegen den Satz des Widerspruchs ist): so ist es auch nicht rechtswidrig, wenn dasjenige praktische Naturwesen, welches seine unnachlassliche Pflicht gegen das Andere verletzt, von demselben zur Pflichterfüllung gezwungen wird. Daher giebt es eine Befugniss zum Zwange des Pflichtvergessenen, oder eine Zwangsbefugniss, eine Zwangserlaubniss, ja, sogar eine Zwangspflicht, d. i. eine Pflicht gegen sich selbst, andere zu zwingen." K. aber hat zuerst gezeigt, dass die Befugniss zu zwingen zum Begriff des Rechts gehört.

5. Man nennt das Recht, in so fern mit demselben die Befugniss zu zwingen verbunden ist, auch das

stricte Recht oder das Recht in enger Bedeutung, das enge Recht (*ius strictum*, *droit étroit*, *rigoureux*) (K. XXXVIII.); weil man sich noch ein gewisses Recht denkt, bei welchem die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann, welches man das Recht in weiter Bedeutung, im weitern Sinne (*ius latum*, *droit d'équité et de nécessité*) nennt, undwelches nachher erklärt werden soll. Allein dieses widerspricht dem Begriff des Rechts, welches ohne Befugniss zu zwingen nicht denkbar ist. Das stricte oder eigentliche Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. Das heisst, das Recht besteht nicht etwa aus zwei Stücken, der Verbindlichkeit Jemandes gegen mich nach einem Gesetz, und meiner Befugniss, ihn zu zwingen, seiner Verbindlichkeit nachzukommen. Sondern, der Begriff des Rechts

besteht unmittelbar in der Möglichkeit, mit Jedermanns Freiheit einen allgemeinen wechselseitigen Zwang zu verknüpfen; diese Möglichkeit ist eben der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die wechselseitige Willkühr nach Freiheitsgesetzen allein zu vereinigen ist. Wenn man beim Recht noch von der Befugniss zu zwingen abstrahirt, so bleibt nichts übrig als die Idee, dass Jemandes Freiheit überhaupt um einer Verbindlichkeit willen eingeschränkt ist; dies nennt man auch wohl das Recht überhaupt (*ius laxiori sensu sumtum*), nehmlich dessen, gegen den jener die Verbindlichkeit hat. Allein das Recht hat nur das zum Gegenstande, was in Handlungen äusserlich seyn kann, denn was in Handlungen innerlich ist, z. B. die Absicht derselben, ist der Gegenstand der Tugend und gehört in die Ethik. Das Recht überhaupt, welches ohne Zwang wäre, würde also immer etwas Ethisches seyn, weil es bei demselben an äussern Bestimmungsgründen fehlen, und also kein andrer Bestimmungsgrund übrig bleiben würde, als dass jeder seine Freiheit um der Verbindlichkeit willen einschränkt, welches aber eine Bedingung wäre, die nicht den Begriff des Rechts, sondern eine ethische Forderung gäbe. Also ist das stricte oder eigentliche Recht dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe als bloss die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermischt. Ein strictes, enges Recht kann man also nur das völlig äussere nennen, dem gar nichts Inneres beigemischt ist (K. XXXVI.). Dieses äussere Recht gründet sich nun zwar auf dem Bewusstseyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze, aber es darf und kann sich auf dieses Bewusstseyn nicht als Triebfeder berufen, sondern fusset sich bloss auf dem Princip der Möglichkeit eines mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zu

vereinigenden Zwanges. Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das, daſs es ſehr wohl mit des Schuldners und Jedermanns Freiheit beſtehen kann, wenn der Gläubiger den Schuldner zur Bezahlung zwingt. Recht und Befugniſs zu zwingen bedeuten alſo einerlei (K. XXXV. ff.). Es giebt alſo allerdings, wie ich (Grundleg. 132. 133. 143.) gezeigt habe, kein Recht zu zwingen, ſondern das Recht iſt die Befugniſs zu zwingen.

6. Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit iſt gleichſam die Conſtruction (ſ. Conſtruction) des Begriffs des Rechts. Das heiſst, man kann dadurch das Recht gleichſam in einer reinen Anſchauung *a priori* darſtellen, indem man die wechſelſeitige Wirkung der freihandelnden Weſen nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Cörper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung betrachtet. In der reinen Mathematik leiten wir die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriff deſſelben ab, ſondern können ſie nur durch die Conſtruction deſſelben entdecken. Eben ſo lernen wir nicht ſowohl aus dem Begriff des Rechts, als vielmehr aus der Darſtellung deſſelben durch den unter allgemeine Geſetze gebrachten, mit ihm zuſammenſtimmenden, Zwang die Eigenſchaften des Rechts kennen. So wie aber dem dynamiſchen Begriff der Wechſelwirkung in der reinen Mathematik (z. B. der Mechanik) der bloſs formale der Gemeinſchaft (z. B. des Raums) zum Grunde liegt (ſ. Gemeinſchaft, 11.); ſo hat auch die Vernunft den Verſtand mit (idealen) Anſchauungen *a priori* zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs verſorgt. Das Rechte (*rectum*) wird durch das Gerade ver-

ſinnlicht, und iſt als ſolches theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengeſetzt. Das Gerade, das dem Krummen entgegengeſetzt ſteht, iſt die innere Beſchaffenheit einer Linie von der Art, daſs es zwiſchen zwey gegebenen Puncten nur eine einzige geben kann; das Gerade, das dem Schiefen entgegengeſetzt ſteht, iſt die Lage zweier einander ſo durchſchneidenden oder zuſammenſtoſsenden Linien, daſs die eine ſich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite der andern Linie hinneigt, von welcher Art es auch nur eine einzige (die ſenkrechte oder den Perpendikel) geben kann. Dieſe beiden Linien verſinnlichen nun das Recht, denn es giebt eben ſo auch nur Ein Recht, das, ſo wie alle gerade Linien auf einander fallen, für alle Menſchen, an allen Orten und zu allen Zeiten, daſſelbe iſt, und das, ſo wie der Perpendikel den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, einem Jeden das Seine (mit mathematiſcher Genauigkeit) beſtimmt. In der Tugendlehre (Ethik) darf dieſes nicht erwartet werden, denn was in derſelben für den einen Pflicht iſt, das iſt es nicht immer auch für den andern, auch kann ſie einen gewiſſen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern.

7. Aber es ſcheint doch auch in der Rechtslehre zwei Rechte zu geben, für die kein geſetzlicher Zwang beſtimmt werden kann, weil es für ſie keine Rechtsentſcheidung giebt. Epikur ſtellte ſich vor, daſs zwiſchen den verſchiedenen Welten, die er annahm, ein Zwiſchenraum liege, den er Zwiſchenwelt (μετακοσμιος) nannte. (*Diog, Laertius l.* 10. *epiſt. ad Pythocl.*). Cicero hat es an mehrern Orten (z. B. *Finib.* 2, 23.) *intermundia* überſetzt. Jene Rechte, ſagt K., gehören gleichſam in eine ſolche Zwiſchenwelt, denn man kann ſie weder zu dem ſtricten Recht, oder dem Gebiet der eigentlichen Rechtslehre,

noch zu dem Gebiet der Tugendlehre rechnen (K. XXXVII. f.). Diefe beiden zweideutigen Rechte find: die Billigkeit (f. Billigkeit) und das Nothrecht. Die Billigkeit ift es eigentlich, welche ein Recht ohne Zwang feyn foll. Das Nothrecht foll aber gar ein Zwang ohne Recht feyn. Diefe Doppelfinnigkeit, dafs fie Rechte und auch keine Rechte feyn follen, beruhet eigentlich darauf, dafs es Fälle giebt, in welchen das Recht bezweifelt wird, und zu deren Entfcheidung kein Richter aufgeftellt werden kann (K. XXXVIII. f.). Ich will hier zum Beifpiel das Nothrecht (*ius neceffitatis*, *droit de néceffité*) erläutern. Das Nothrecht foll eine Befugnifs feyn, im Fall der Gefahr des Verlufts meines eigenen Lebens, einem Unfchuldigen das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dafs hierin ein Widerfpruch der Rechtslehre mit fich felbft enthalten feyn müffe. Denn es ift hier nicht die Rede von einem ungerechten Angreifer meines Lebens, dem ich etwa durch Beraubung des feinigen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), wo felbft die Anempfehlung der Mäfsigung nur zur Ethik gehört; fondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen einen Unfchuldigen (K. XLI.). Es ift klar, dafs hier von dem Ausfpruch des Richters über eine folche That die Rede ift. Es kann nehmlich kein Strafgefetz geben, welches denjenigen den Tod zuerkennete, die z. B. in Gefahr, aus Mangel an Lebensmitteln, Hungers zu fterben, einen Menfchen aus ihrer Mitte durchs Loos wählen und ihn tödten, um fich durch den Genufs feines Fleifches am Leben zu erhalten; oder die in Gefahr zu ertrinken, weil die Schaluppe, in die fie fich beim Untergang ihres Schiffs warfen, zu klein ift, einige unter fich durchs Loos auswählen und fie ins Meer werfen; oder dem, der fich im Schiffbruche dadurch rettete, dafs er einen andern von dem Brette

ſtieſs, auf welchem er ſich mit ihm befindet. *) Denn es iſt nicht möglich, daſs das Geſetz eine gröſsere Strafe auf eine ſolche That ſetze, als den Verluſt des Lebens. Aber ein ſolches Strafgeſetz würde doch Niemanden von einer ſolchen That abhalten, der in Lebensgefahr wäre; denn die Bedrohung mit einem noch ungewiſſen Uebel (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch) kann die Furcht vor dem gewiſſen Uebel (nehmlich dem Erſaufen) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (*inculpabile*), ſondern nur als unſtrafbar (*inpunibile*) **) zu beurtheilen, und dieſe ſubjective Strafloſigkeit (Unſtrafbarkeit) wird von den Rechtsgelehrten für eine objective (Unſträflichkeit, Geſetzmäſsigkeit) gehalten (K. XLI. f.). Der Sinnſpruch des Nothrechts heiſst: Noth hat kein Gebot, (*neceſſitas non habet legem, la néceſſité n'a point de Loi*), und gleichwohl kann keine Noth eine Ungerechtigkeit geſetzmäſsig machen ***) (K. XLII.). Man ſieht, daſs in der Rechtsbeurtheilung nach dem Nothrecht die Doppelſinnigkeit (*aequivocatio*), daſs es nehmlich ein Recht und auch keins ſeyn ſoll, darin liegt, daſs der Begriff des Rechts nicht in einerlei Bedeutung genommen wird. Denn ſoll das auch ein

*) Dieſes Beiſpiel rührt von Carneades her, ſ. *Lactantius, lib. V. c. XVII.* Er ſagte: *Quid ergo iuſtus faciet, ſi forte naufragium fecit, et aliquis imbecillior viribus tabulam ceperit? nonne illum a tabula deturbabit, ut ipſe conſcendat, eaque nixus evadat? maxime cum ſit nullus medio mari teſtis! Si ſapiens eſt, faciet, ipſi enim pereundum eſt, niſi fecerit. Si autem mori maluerit, quam manus inferre alteri, iam iuſtus ille, ſed ſtultus eſt, qui vitae ſuae non parcat, dum parcit alienae.* Der Fall iſt hier nur etwas anders geſtellt.

**) Lactantius ſagt daher (*l. c. c. XVIII.*) ganz richtig: *quid ergo iuſtus faciet, ſi nactus fuerit in tabula naufragium? Non invitus confiteor: morietur potius, quam occidet.*

***) *Non iure naturali tolletur obligatio ob ſummam neceſſitatem. Sam. de Cocceji introd. ad Grot. illuſtrat. Diſſ. XII. §. 364.*

Recht seyn, was nicht bestraft werden kann, so ist das sogenannte Nothrecht freilich ein Recht; soll aber nur das ein Recht seyn, was keine Strafe verdient, so kann das Nothrecht unmöglich ein Recht seyn; denn die Noth kann Unrecht nicht in Recht verwandeln. Und eben so verhält es sich auch mit der Rechtsbeurtheilung nach dem sogenannten Billigkeitsrechte, s. Billigkeit. — Die allgemeine Eintheilung der Rechte findet man im Art. Naturrecht und Erwerbung, 6. ff. — Es sollen nun die verschiedenen Arten des Rechts nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeusseres, äusserliches Recht (*ius externum*, *droit extérieur*), so kann man auch das erworbene Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand ein äusseres Mein ist, s. Mein, 2.

9. Angebohrnes Recht (*ius connatum*, *droit inné*). Da die Rechte auch als moralisches Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als ein gesetzlicher Grund zu den Pflichten Anderer (objective Gültgkeit der Forderungen) angesehen werden können; so können sie zu oberst eingetheilt werden nach dem Ursprunge dieses Grundes zu Ansprüchen (*titulus*, *titre*) auf Andere: in das angebohrne und erworbene Recht. Das angebohrne Recht ist nun dasjenige, welches unabhängig von allem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt (K. XLIV). Dieses angebohrne Recht ist nur ein einziges, s. Mein, 3. ff.

10. Begnadigungsrecht, s. Majestätsrecht.

11. Bürgerliches Recht (*ius civile*, *droit civil*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der

äuſsern Freiheit durch öffentliche Geſetze beſteht (S. III. 263 *). Ein ſolches Recht iſt z. B. das Staatsrecht; denn das Recht im Naturzuſtande beſteht auch in der äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit; allein dieſe Geſetzmäſsigkeit im bürgerlichen Recht gründet ſich auf eine allgemeine Bekanntmachung der Geſetze, oder darauf, daſs dieſe öffentlich ſind (K. 161.). Dieſes Recht heiſst daher auch das öffentliche. Es giebt alſo im Naturrecht *) auch ein bürgerliches Recht, nehmlich die Vernunftgrundſätze über bürgerliche Geſetzgebung, und dies ganze Naturrecht muſs daher in das natürliche und bürgerliche Recht eingetheilt werden (K. LII.), ſ. Recht, öffentliches.

12. Dingliches Recht, ſ. Sachenrecht.

13. Dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*, *droit reellement perſonel*). Der rechtliche Beſitz (obzwar nicht der Gebrauch) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.). Da dieſer von K. zuerſt gewagte Rechtsbegriff angegriffen worden iſt, ſo hat ihn ſein Entdecker auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 5. ff.):

I. Logiſche Vorbereitung. Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre (dem Naturrecht) erheben wollen, ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloſs ſtatutariſch ſeyn

*) Das bürgerliche Recht wird nehmlich ſchon vom Cicero (Sext. 42) dem Naturrecht entgegengeſetzt; dann verſteht er aber unter dem Naturrecht das Recht im Naturſtande, oder das natürliche Privatrecht, und denkt nicht daran, daſs es auch ein natürliches bürgerliches Recht giebt, dem das poſitive bürgerliche Recht entgegengeſetzt iſt.

(Verordnungen aber nicht Gesetze begründen) würde, so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen, weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem seyn würde. Die Topik der Principien muss vollständig seyn, d. i. es müssen alle denkbaren Plätze zu den Begriffen (Gemeinplätze, *loci communes*) angezeigt werden, obwohl hernach einer oder der andere dieser Begriffe für real unmöglich oder gar an sich widersprechend befunden werden und folglich wegfallen sollte. Die Rechtslehrer haben aber bisher nur zwei Gemeinplätze mit Rechtsbegriffen besetzt, den des dinglichen und den des persönlichen Rechts, nach der Eintheilung aller sinnlichen Gegenstände in Sachen und Personen. Nun fallen Personen bloss als Dinge in die Sinne und ihre Persönlichkeit ist bloss etwas, was ihnen wegen ihrer praktischen Vernunft zukömmt, welches nicht in die Sinne fällt. Es ist also natürlich, da überdem der Verstand den Begriff der Sachen und Personen zu Einem Begriff mit einander verknüpfen kann, zu fragen: sollte es nicht auch ein dergleichen Recht geben, nach welchem Dinge wie Personen, also auf persönliche Art, ingleichem ein persönliches Recht, nach welchem Personen gleich als wären sie Dinge, oder auf dingliche Art, zu behandeln wären? Dass diese Aufstellung von noch zwei vor der Hand nur problematischen Begriffen die Tafel der Eintheilung der Rechte erst logisch vollständig mache, leidet keinen Zweifel. Die logische Eintheilung eines Begriffs, wie hier des Begriffs eines Rechts, ist die Bestimmung eines solchen Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist. Der höhere Begriff, wie hier der des Rechts, heisst der eingetheilte Begriff (*divisum*), und die niedrigeren Begriffe, wie z. B.

das dingliche und das perfönliche Recht, heifsen die Glieder der Eintheilung (*membra divifionis*) (L. 225.). Die allgemeinen Regeln der logifchen Eintheilung find folgende drei. Bei jeder Eintheilung eines Begriffs, wie z. B. des eines Rechts, ift darauf zu fehen:

a. dafs die Glieder der Eintheilung fich einander ausfchliefsen oder entgegengefetzt feien; z. B. ein Recht ift entweder ein dingliches oder nichtdingliches;

b. dafs fie unter einen höhern Begriff (*conceptum communem*) gehören, z. B. dingliche Rechte und perfönliche Rechte gehören beide unter den höhern Begriff der Rechte; — und endlich

c. dafs fie alle zufammen genommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derfelben gleich feien. So kann es z. B. durchaus weiter keine Rechte geben, als dingliche und nichtdingliche, weil die letztern alle übrige unter fich begreifen, die nicht dinglich find. Die Glieder der Eintheilung müffen aber durch contradictorifche Entgegenfetzung, nicht durch ein blofses Widerfpiel (conträre Entgegenfetzung), von einander getrennt feyn. So find z. B. dingliche und nichtdingliche Rechte einander contradictorifch, hingegen dingliche und perfönliche Rechte durch ein blofses Widerfpiel von einander getrennt; denn die Merkmahle dinglich und perfönlich widerftreiten einander wohl, d. h. ein dingliches Etwas kann nicht ein perfönliches feyn, aber fie widerfprechen einander nicht, d. i. ein nichtperfönliches Etwas mufs nicht gerade ein dingliches feyn (L. 226.). Eine Eintheilung in zwei Glieder heifst eine Dichotomie; wenn die Eintheilung aber mehr als zwei Glieder hat, fo wird

ſie Polytomie genannt (L. 227.). So iſt die Eintheilung der Rechte in dingliche und nichtdingliche, Dichotomie, die in dingliche, perſönliche, dinglichperſönliche und perſönlichdingliche, Polytomie. Alle Polytomie iſt material oder geht auf den Inhalt der Erkenntniſs, das Object. Die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus formalen Principien *a priori*, alſo die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder ſollen einander entgegengeſetzt ſeyn, und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr als Nicht-A (L. 227.). Die bloſs logiſche Eintheilung (die von allem Inhalt oder der Materie der Erkenntniſs abſtrahirt) iſt alſo immer Dichotomie. Polytomie kann in der Logik gar nicht gelehrt werden, denn dazu gehört Erkenntniſs des Gegenſtandes, von der die Logik abſtrahirt (L. 228.). Diejenige Eintheilung aber, von der in Anſehung des Rechts die Rede iſt, nehmlich die metaphyſiſche, kann auch Tetrachotomie (Eintheilung in vier Glieder) ſeyn. Denn auſser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, dingliches Recht und perſönliches Recht, kommen noch zwei Verhältniſſe der das Recht einſchränkenden Bedingungen der Verbindung jener beiden Rechte hinzu, nehmlich das Verhältniſs der Perſonen zu den Perſonen, als wären ſie Dinge, und zu den Dingen, als wären ſie Perſonen. Man kann ſich die Vollſtändigkeit der Tetrachotomie der Rechte ſo vorſtellen:

a. Rechte auf Dinge als Dinge, d. i. das Sachenrecht;

b. Rechte auf Perſonen als Perſonen, d. i. das perſönliche Recht;

c. Rechte auf Dinge als Perſonen, das wäre ein perſönlichdingliches Recht;

d. Rechte auf Perſonen als Dinge, das wäre das dinglichperſönliche Recht.

Die reale Möglichkeit der beiden letztern bedarf einer befondern Unterfuchung. Der Begriff eines auf perfönliche Art dinglichen Rechts (c) fällt ohne weitere Umftände weg, dies wäre nehmlich das Recht des Befitzes einer äuffern Sache als einer Perfon. Ein folches Recht kann es nicht geben, denn ich kann Sachen nicht als Perfonen befitzen, weil fie dann ein Recht gegen mich haben müfsten, welches fich nicht denken läfst; denn eben darum heifst ein äufserer Gegenftand, er fei lebendig oder leblos, eine Sache, weil er keine praktifche Vernunft, und alfo auch weder Rechte noch Pflichten hat. Zu vernunftlofen Wefen kann gar kein rechtliches Verhältnifs ftatt finden (K. L.). Nun fragt fichs: ob die Umkehrung diefes Verhältniffes eben fo undenkbar fei: ob auch kein auf dingliche Art perfönliches Recht (d) ftatt finde; oder ob es ein *a priori* in der Vernunft gegebener Begriff fei, Perfonen auf ähnliche Art, als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber fie doch zu befitzen und in vielen Verhältniffen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

II. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perfönlichen Recht. Die Erklärung des auf dingliche Art perfönlichen Rechts ift nun kurz und gut diefe: es ift das Recht des Menfchen, eine Perfon aufser fich als das Seine zu haben. Es heifst hier nicht eine Perfon als die feinige (mit dem Adjectiv), fondern als das Seine (*το fuum*, mit dem Subftantiv) zu haben. Denn man kann fagen: diefer ift fein Vater, das bezeichnet nur fein phyfifches Verhältnifs (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt, z. B. er hat einen Vater. Aber man kann nicht fagen: er hat ihn als das Seine. Sagt man aber: fein Weib, fo bedeutet diefes ein rechtliches Ver-

hältnifs des Befitzers zu einem Gegenftande (wenn es auch eine Perfon wäre) als einer Sache. Der phyfifche Befitz aber ift die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache, wenn diefes gleich in einer andern Beziehung zugleich als Perfon behandelt werden mufs. Es heifst übrigens in der obigen Erklärung mit Fleifs eine Perfon; denn einen durch Leibeigenfchaft beftraften Verbrecher könnte man wohl als das Seine haben; von diefem Sachenrecht ift aber hier nicht die Rede. Es foll nun unterfucht werden, ob diefer Begriff eines auf dingliche Art perfönlichen Rechts objective Realität habe oder nicht.

III. Beifpiele. Etwas Aeufseres als das Seine haben, heifst es rechtlich befitzen; der Befitz aber ift die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diefe Bedingung blofs als die phyfiche gedacht wird, fo heifst der Befitz Inhabung (*detentio*); die intelligibele ift ein Befitz ohne Inhabung, f. Mein, 8. ff. Rechtmäfsige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenftand für das Meine auszugeben, oder ihn dazu zu machen. Es ift aber ein Zeichen, dafs ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibeln Befitz deffelben befindlich zu betrachten, gegen ihn zu verhalten, und diefen Gegenftand fo zu gebrauchen, wenn ich befugt bin, auf die Inhabung deffelben zu dringen, fo er meiner Gewalt entwifcht oder entriffen ift. Ift nun diefer Gegenftand eine Perfon, fo bedeutet das Seine zwar nicht das des Eigenthums*) an derfelben (denn

*) Hiernach müffen auch die Wörter: Eigenthum und Eigenthümer, deren ich mich im Art. Ehe bedient habe, verftanden werden, die eigentlich das Seine und rechtlicher Befitzer heifsen follten.

Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer andern Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des unmittelbaren Nieſsbrauchs (*ius utendi*, *fruendi*) dieſer Perſon, gleich als einer Sache, zu ſeinem Zweck. Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäſsigkeit des Gebrauchs muſs moraliſch nothwendig ſeyn.

a. Der Mann kann das Weib nicht zum bloſsen Genuſs deſſelben, gleich als einer Sache, begehren; ſondern nur unter der Bedingung der Ehe, welche vor dem Genuſſe geſchloſſen werden muſs. Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuſs dem Grundſatz nach cannibaliſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Mann und Weib werden dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache (*res fungibilis*), wenn der weibliche Theil durch Schwängerung und der männliche durch Erſchöpfung aufgezehrt wird. Es würde alſo ein geſetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) ſeyn, durch den man ſich zu einer ſolchen verbrauchbaren Sache machen wollte. Alſo iſt es ein durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, durch welchen Mann und Weib ſich mit einander zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften verbinden (verehlichen) (K. 107.). Denn durch dieſen Ehevertrag geben ſie ſich einander nicht bloſs zum Genuſs hin, welches dem Rechte der Menſchheit an ihrer eigenen Perſon widerſtreiten würde, ſondern erwerben ſich einander wechſelſeitig; ſo daſs dadurch nun nicht die eine Perſon der andern Eigenthum zum Genuſs auf Zeit (wie z. B. bei der Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs, der Hurerei, oder zum mehrmaligen Genuſs, dem Concubinat, der Fall iſt), oder auf lebenslang (wie eine Sklavin) wird, ſondern beide nur zum moraliſch nothwendigen Nieſsbrauch im intelligibeln wechſelſei-

tigen Besitz von einander nach Rechtsgesetzen sind, bei welchem beider Persönlichkeit erhalten wird, so dass keine von der andern einen dem Moralgesetz widerstreitenden Genuss fordern, keine aber auch der andern einen Genuss verweigern darf, der mit den Gesetzen der praktischen Vernunft zusammenstimmt. So gewinnt, sagt K., die erworbene Person sich selbst, und stellt ihre Persönlichkeit, die sie dadurch, dass sie gleich als eine Sache erworben wird, verliert, wieder her, indem sie gleichsam durch den Ehevertrag zu der Person, die sie erwirbt, sagt: dein Recht auf meine Person ist zugleich mein Recht auf deine Person, und dadurch dass ich zum ausschliesslichen Genuss meiner Geschlechtseigenschaften die deinige bin, bist du zugleich zu eben diesem Zweck die meinige. So allein bleibt jede Person in Ansehung dieses Genusses, zu welchem sie als Sinnenwesen zum Mittel dient, als praktisches Vernunftwesen zugleich Selbstzweck, und das Verhältniss der Verehlichten ist also ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, durch welches allein die Würde der Menschheit in einer sinnlichen Angelegenheit, in der sie sonst unausbleiblich verloren gehen und der Mensch zum blossen Thier hinabgewürdigt werden müsste, erhalten wird.

Wir sehen also, das Recht des Mannes auf die Frau, und umgekehrt, ist kein bloss dingliches Recht, denn keiner von beiden kann den andern bloss als Sache zum Genuss miethen oder kaufen; sondern der Erwerb muss wechselseitig seyn. Es ist auch kein bloss persönliches Recht, denn beide sind nicht bloss im Besitz der Willkühr einer Person, sondern der Person selbst. Wollte man bloss der Willkühr der Person sich versichern, wie bei dem Personenrecht, so würde eben dadurch diese Person als Sache behandelt werden, und sie sich selbst als solche behandeln, wie bei dem Sachenrecht; dies wäre folglich der Pflicht

des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, zuwider. So wäre es im Fall der Hurerei und des Cancubinats, wo sich die Personen einander willkührlich und auf Zeit hingeben, und so über einander nach Belieben, als über Sachen, schalten. Folglich muss, in dem vorliegenden Fall, eine Person durch Vertrag, wodurch sie zuerst ein persönliches Recht erhält, sich des Besitzes der andern, gleich als einer Sache versichern, wobei durch das Recht des wechselseitigen vollkommen gleichen Besitzes und der Verzichtleistung auf willkührliche Aufhebung des Vertrags, die nur bei Kauf und Miethe, also wirklichen Sachen, verstattet ist, dieses Recht von dem in einer Sache sehr verschieden ist, und durch den Gebrauch des Gegenstandes, den man besitzet, als einer Person, dem persönlichen Recht ähnlich wird. S. Ehe.

b. Der Mann kann mit dem Weibe kein Kind, als ihr blosses beiderseitiges Machwerk oder Gemächsel (*res artificialis*), als wäre es eine blosse Sache, zeugen; sondern beide Theile ziehen sich gegen dieses Kind und gegen einander dadurch zugleich die Verbindlichkeit zu, dasselbe zu erhalten. Ohne diese Verbindlichkeit wäre die Erzeugung eines Menschen dem Grundsatz nach tyrannisch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Ein Mensch wird dadurch als eine blosse Sache behandelt, wenn Eltern ihr Kind als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur aussetzen und es so dem Zufall überlassen. Ein Staatsgesetz, welches geböte: missgestaltete oder verstümmelte Kinder nicht aufzuziehen, wie es Aristoteles (Polit. 7. B. 16. C.) verlangt, wäre also wider das Gesetz der Menschheit. Es folgt durch dieses Gesetz unmittelbar, dass die Eltern die Pflicht der Erhaltung und Versorgung ihres Erzeugnisses, d. h. die Kinder ein ursprünglich angebohrnes (nicht angeerb-

tes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern haben (K. 111.). Denn durch die gemeinſchaftliche Zeugung wird eine Perſon auf die Welt geſetzt, und es würde dem Recht eines mit Freiheit begabten Weſens widerſtreiten, wenn die Eltern ihr Kind gleichſam nur als ihr Gemächſel behandeln wollten. Die Kinder ſind nicht das Eigenthum der Eltern, weder ſo lange, als ſie noch nicht volljährig ſind, noch weniger auf Lebenszeit; denn eine Perſon kann nie Eigenthum ſeyn, ſie müſste denn ihre bürgerliche Freiheit verwirkt haben, auch hört die rechtliche Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern mit der von den erſtern erlangten Möglichkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, auf. Allein aus dieſer Rechtspflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten und zu verſorgen, entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern, dieſe ihre Kinder zu handhaben, ſo lange dieſe des eigenen Gebrauchs ihrer Gliedmaſsen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig ſind, und ſie ſowohl pragmatiſch, damit ſie künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen können, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld auf die Eltern fallen würde, zu bilden. Hieraus folgt nun aber wieder, daſs die Kinder zum Mein und Dein der Eltern gehören, weil ſie gleich Sachen im Beſitz der Eltern ſind, indem ſie gleich als eine Sache von den Eltern durch die Zeugung erworben worden ſind, doch nur der Form nach, denn der Materie nach müſsten ſie ſonſt Eigenthum ſeyn.

Wir ſehen alſo, das Recht der Eltern auf das Kind iſt kein bloſs dingliches Recht oder Sachenrecht, denn das wäre gegen die Perſönlichkeit des Kindes, welches nicht Eigenthum ſeyn kann; auch haben die Eltern ein Recht, das Kind zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, wenn dieſe einer möglichen geſetzten Freiheit nicht zuwider ſind, das iſt

aber ein persönliches Recht. Das Elternrecht ist aber auch kein blofs persönliches Recht, denn sie sind nicht blofs im Besitz der Willkühr des Kindes, sondern des Kindes selbst. Wollten die Eltern sich blofs der Willkühr ihres Kindes versichern, wie bei dem Personenrechte, so geht dies in den ersten Jahren der Kindheit nicht an, und sowohl in diesen, als auch in den folgenden Jahren, würde das Kind wie eine blofse Sache behandelt werden, wenn man es blofs nach dem persönlichen Recht behandeln wollte. Dies wäre der Fall, wenn man es dann, wenn es weder den Gebrauch seiner Gliedmafsen, noch seines Verstandes hat, nicht wie eine Sache handhaben, oder es einem andern Besitzer und Schicksal überlassen wollte. Folglich haben auch die Eltern ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden ist. Wenn aber bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung und Versorgung aufhört, so haben die Kinder das Recht, ihre Entlassung aus dem Besitz der Eltern zu fordern. Bleiben sie aber auch nach erlangter Volljährigkeit im Brod der Eltern, so sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber doch nur im Verhältnifs der Dienerschaft zur Herrschaft. (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 10. f.), s. Eltern.

c. Der Hausherr kann das Gesinde nie als Eigenthum betrachten, gleich als eine Sache; denn dieses ist nur durch Vertrag in seine Gewalt gekommen, ein Vertrag aber zum Verlust seiner Persönlichkeit ist null und nichtig, denn ohne Persönlichkeit kann man keinen Vertrag halten. Ohne diesen Vertrag wäre der Besitz des Gesindes dem Grundsatz nach Sklaverei, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Das Gesinde wird dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache, wenn es auf Lebenslang in den Dienst des Hausherrn kömmt. Es würde also ein gesetzwi-

driger Vertrag ſeyn, durch den der Gebrauch eines Menſchen zum Verbrauch deſſelben werden würde. Der Vertrag des Hausherrn mit dem Geſinde iſt aber nicht der einer bloſsen Verdingung (*locatio*, *conductio operae*), ſondern der Hingebung der Perſonen ſelbſt in den Beſitz des Hausherrn (Vermiethung, *locatio*, *conductio perſonae*). Denn dieſe Vermiethung iſt von jener Verdingung darin unterſchieden, daſs das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft; anſtatt daſs der zur beſtimmten Arbeit Gedungene, der Handwerker oder Tagelöhner, ſich nicht zu dem Seinen des Andern hingiebt, und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. Die Dienerſchaft wird alſo zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Recht gemacht und als Geſinde durch Vertrag erworben. Daher kann auch der Hausherr ſich nicht (*via facti*) eines Tagelöhners als einer Sache bemächtigen, ſondern muſs durch Rechtsmittel (*via iuris*) auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, aber wohl eines Dienſtboten (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 11. K. 118.), ſ. Hausgenoſſenſchaft.

So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre, der ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt (Erl. Anm. S. 11. f.).

14. Eherecht, ſ. Ehe und Recht, 12. a.

15. Elternrecht, ſ. Eltern und Recht, 12. b.

16. Enges Recht, ſ. Recht, 5.

17. Erbrecht (*ius hereditarium*, *droit héréditaire*), ſ. Erwerbung, 29. ff. Da Kants Lehre von der Beerbung angegriffen worden iſt, ſo

hat er sie auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 19. ff.), K. hat (s. Erwerbung, 30.) nicht behauptet: daſs ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme; denn solche Sachen giebt es gar nicht. Sondern K. sagt: daſs ein jeder das Recht des Angebots im Augenblick des Todes des Erblassers unvermeidlich und stillschweigend immer wirklich annehme, weil der Widerruf dessen, was der Erblasser im Augenblick des Todes anbietet, unmöglich ist, und der Promissar wird in demselben Augenblick Acceptant des Rechts, die Erbschaft anzunehmen oder auszuschlagen. Der letztere hat die Befugniſs zu acceptiren erworben, wodurch er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist.

Daſs (s. Erwerbung, 31.) hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da ist, ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts. Eine Sache heiſst nehmlich *res iacens* (noch nicht acceptirt) (s. Erwerbung, 30.), wenn, sie ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen, in meine freie Wahl gestellt wird. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir diese umsonst anbietet (verspricht, sie soll mein seyn), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), und dieses Recht erlange ich ohne rechtlichen Act meiner Declaration (*lege*). Ich kann die Acceptation der Sache ausschlagen (weil diese Annahme mir Verdrüſslichkeiten mit Andern zuziehen möchte), aber das Recht zu wählen (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme dieser

Wahl durchs Angebot; denn sonst würde ich wählen können, nicht zu wählen, welches sich widerspricht. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtnifs (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von dem Haab und Gut des Erblassers, aber doch den blofs-rechtlichen (intelligibeln) Besitz dieser Haabe oder eines Theils derselben erwerbe. Ich kann mich nun dieser Annahme zum Vortheil Anderer begeben, mithin ist der Besitz der ererbten Sache keinen Augenblick unterbrochen und Testamente sind nach dem Naturrecht gültig (*testamenta sunt iuris naturae*).

18. Ersitzungsrecht (*usucapio* *), *droit d'usucapion*), f. Erwerbung, 25. ff. K. hat seine Lehre über das Recht der Ersitzung auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 16. ff.). Er hatte behauptet: es gebe nach dem Naturrecht ein Recht der Ersitzung, oder man könne durch langen Besitz erwerben. Sein Grund war: wenn man nicht annähme, dafs durch den ehrlichen Besitz eine solche ideale Erwerbung begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch möglich. K. hatte hier nicht davon geredet, dafs man sich als ehrlicher Besitzer gegen den mit Recht behaupte, der nicht beweisen könne, dafs er eher ehrlicher Besitzer gewesen sei. Sondern die Frage war: ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitz-

*) *Quod res capiatur usu.* Weil man durch den Gebrauch der Sache das Eigenthum erlangt, oder durch den langen Besitz. *Usucapio est adeptio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti. Digest. libr. XLI. Tit. III.* So verliert ein Gläubiger, der eine durchs Gesetz bestimmte Zeit hindurch seinem Schuldner nichts abgefordert hat, seine Schuld.

ſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war. Denn die Frage iſt hier, wer ſoll ſeine rechtmäſsige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt im Beſitz. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz ausgeſchloſſen. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts (*omiſſio rei, ſive animus omittendi, ſive indicia omiſſi dominii*) macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. Dagegen heiſst es hier: die Erhaltung iſt eine ſtetige Schöpfung (nehmlich des Beſitzrechts). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch auch wiederum bei dieſem der Zweifel obwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent auftreten könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (*acquirere per uſucapionem*), denn die Zeit (ſagt Grotius, *de iure belli ac pacis, l. II. c. IV.* §. 1.) hat ihrer Natur nach keine wirkende Kraft. Es iſt ungereimt, anzunehmen, daſs ein Unrecht dadurch ein Recht werde, daſs es lange gewährt hat. Der (noch ſo lange) Gebrauch (*uſus*) ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daſs dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (*uſucapio, uſucapion*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und Iſokrates hat es nicht getroffen mit den Worten: die Zeit habe den Beſitz feſt und ſicher gemacht *). Die Ver-

*) Κατοχον και βεβαιον την κτησιν πεποιηκοτος του χρονου. *Iſocrates ad. Phil.*

jährung der Ansprüche als Erhaltungsart (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*) ist nicht weniger ein widersprechender, indessen doch ein von dem vorigen verschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Dies Argument ist nehmlich, den gänzlichen Nichtgebrauch seines Rechts für eine Verzichtthuung darauf (*derelictio*) anzusehen, diese ist aber ein Gebrauch seines Rechts, welches sich also widerspricht.

Ich erwerbe also vermittelst der Ersitzung, nicht durch die lange Zeit des Besitzes, auch nicht durch eine vorausgesetzte Verzichtthuung des ersten Besitzers, sondern durchs Gesetz (*lege*), das mich von allen öffentlichen Ansprüchen auf eine Sache befreiet, zu deren Besitz ich ehrlich gekommen bin, weil der ehemalige Besitzer durch kein öffentliches gültiges Zeichen seines Besitzes bekannt war und sich auch nicht zur Zeit meiner ehrlichen Erwerbung der Sache als Besitzer zu erkennen gab, wodurch mein Besitz gesetzlich gesichert ist. Dass übrigens alle Erwerbung im Naturstande bloss provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage nach dem Besitz des Erworbenen, welche vor der Frage, ob der Besitz provisorisch oder peremtorisch, vorhergehen muss.

19. Erworbenes Recht (*ius acquisitum, droit acquis*), das Recht, zu wechem ein rechtlicher Act erfordert wird (K. XLIV.). So ist mein Recht auf ein Haus, das ich gekauft habe, ein erworbenes Recht, und der Kauf ist der rechtliche Act, durch welchen ich es erwarb. S. Recht, angebohrnes. Erwerbung.

20. Hausherrnrecht, s. Hausgenossenschaft, Hausherr, Hauswesen und Recht, dinglich-persönliches, c.

21. Recht im weitern Sinne, s. Recht, 5. und 7.

22. Recht in einer Sache, s. Sachenrecht.

23. Inneres Recht (*ius internum, droit interieur*), so kann man auch das angebohrne Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand das angebohrne Mein und Dein ist, s. Mein, 2. ff.

24. Majestätsrecht, s. Majestätsrecht.

25. Naturrecht, Metaphysik des Rechts, metaphysisches Recht (*ius naturae, droit de la nature*, das Recht, welches auf lauter Principien *a priori* beruht (K. XLIV.), und welches Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre vorgetragen hat (K. V. I.). Das aus der Vernunft (*ex ratione*) hervorgehende System dieses Rechts kann man die Metaphysik des Rechts nennen, und den Vortrag derselben die reine Rechtslehre; sie macht den ersten Theil der reinen Sittenlehre aus, welche die Metaphysik der Sitten vorträgt, s. Metaphysik der Sitten. Die Rechtslehre unterscheidet sich aber von der Tugendlehre dadurch, dass die Gesetzgebung, von der sie handelt, eine äussere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet (K. XVII.). S. Rechtslehre. Man muss aber Naturrecht (Recht bloss aus Principien *a priori*) und natürliches Recht (Recht ausser der bürgerlichen Gesellschaft, oder welches der Mensch, als solcher, hat, ohne auf sein Verhältniss als Staatsbürger zu sehen) nicht für einerlei halten.

26. Natürliches Recht (*ius naturale, droit naturel*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der äussern Freiheit

im natürlichen Zustande besteht (K. 157.). Dieses natürliche Recht heisst auch das Privatrecht (K. LII.). S. übrigens Recht, bürgerliches.

27. Oeffentliches Recht (*ius publicum, droit public*) ist das Recht, welches auch das bürgerliche genannt wird, s. Recht, bürgerliches. Das Recht, welches aus öffentlichen das Mein und Dein sichernden Gesetzen entspringt (K. LII.). Auch heisst der Inbegriff dieser Gesetze, d. h. derer, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, das öffentliche Recht. Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk (Staatsrecht), oder für eine Menge von Völkern (Völkerrecht), die einer Verfassung (Constitution) bedürfen (K. 161.). Die beiden transscendentalen Formeln des öffentlichen Rechts findet man im Art. Politik, 5. Das öffentliche Recht ist demnach das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Andern Eingriff gesichert werden kann (S. III, 447.). Da das Recht durch die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetz möglich ist, erklärt werden kann: so ist das öffentliche Recht der Inbegriff der äussern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen (S. III. 447.).

28. Persönliches Recht, Personenrecht (*ius personale, droit personel*), der rechtliche Besitz der Willkühr einer Person (K. 79.); oder auch der Besitz der Willkühr ei-

nes Andern, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen; oder das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Andern. Solche Rechte kann ich mehrere gegen eben dieselbe Person oder gegen Andere haben, z. B. ich habe einen Untergebenen, so habe ich das Vermögen, seine Willkühr durch die meinige nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen, indem ich ihm befehlen kann, was er thun soll, ohne dass dabei seine Freiheit gefährdet wird, indem er sich durch Vertrag dazu verpflichtet hat; zugleich kann ich von ihm fordern, dass er mir die Summe Geldes bezahle, die er mir schuldig ist. Der, an den ich beide Rechtsforderungen habe, ist hier eine und dieselbe Person; es können aber auch zwei verschiedene Personen seyn. Auch heisst der Inbegriff (das System) der Gesetze, nach welchen ich in dem rechtlichen Besitz der Willkühr eines Andern bin, das persönliche Recht. Dies letztere ist nur ein einziges (K. 96. f.).

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn; denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäss, mithin unrecht seyn. Eben so kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto iniusto alterius*) erwerben; denn die Genugthuung, die mir der Andere seiner rechtswidrigen mich lädirenden That wegen nach Rechtsgesetzen geben muss, erwirbt mir nichts, sondern erhält nur das Meine (K. 97.). Durch einen Vertrag erwerbe ich nur ein persönliches Recht gegen eine bestimmte physische Person, nehmlich auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, dass sie mir etwas leiste. Denn die im Vertrag versprochene Sache wird erst durch die Uebergabe (Leistung des Versprechens) erworben, mit-

hin ist das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition (Uebergabe) ein dingliches Recht. S. Annehmung, 2. ff. (K. 103.)

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht giebt oft Stoff zu Streitigkeiten, z. B. beim Büchernachdruck, s. Büchernachdruck, und bei der Einmiethung (*ius incolatus*). Den letztern Fall wollen wir hier zum Beispiel betrachten. Ist der Eigenthümer eines Hauses bei dem Verkauf desselben verpflichtet, dem Kaufcontract die Bedingung der fortdauernden Miethe beizufügen, oder, bricht Kauf Miethe? Im erstern Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (ein Onus) auf sich liegend, dann müsste aber der Miethscontract auf das Haus eingetragen seyn und wäre kein bloser Miethscontract. Also bricht Kauf Miethe, obwohl der Miether Ersatz des ihm aus der Zerreissung des Contracts zuwachsenden Schadens fordern kann (K. 129.). Diese Behauptung ist, als eine Heterodoxie im Privatrecht, gerügt worden (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 12. ff.). Kant vertheidigt sich dagegen auf folgende Art. Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen sein Versprechen brechen könne, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether beim Miethsvertrage wusste oder wissen musste, dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers stillschweigend (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte) an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste), so wird der Miether durch Eintretung dieses Falles an seinem Rechte nicht verkürzt.

Denn das Recht des Miethers ist ein persönliches Recht, auf die Leistung einer gewissen Person (des Vermiethers) (*ius ad rem*); nicht ein Recht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), oder ein dingliches Recht.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen, er durfte nehmlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers eintragen (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er selbst nicht durch den Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der ausgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er das aber nicht that, damit er anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen schliefsen konnte, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen Onus belegt wissen wollte, so ist jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewufst gewesen. Dies zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontract; denn die Erben des Miethers sind nach seinem Tode nicht verpflichtet, die Miethe fortzusetzen, weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person war (wobei aber doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden mufs). Auch ist der Miether keinen Aftermiether zu setzen befugt, und das Recht des Miethers geht nicht auf seine Erben über.

29. Positives Recht, statutarisches Recht (*ius positivum*, *droit positif*), das Recht, welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht (K. XLIV.), z. B. das, welches im Preufsischen Landrecht enthalten ist. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine

solche Gesetzgebung wirklich ist, ist die Lehre des positiven Rechts (K. XXXI.). S. Rechtslehre.

30. Privatrecht, s. Recht, natürliches.

31. Sachenrecht, dingliches Recht, Recht in einer Sache (*ius reale*, *ius in re*, *droit reel*), der rechtliche Besitz einer Sache (K. 79.). Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache, es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben, ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber worauf gründet sich dieses Recht, jeden Inhaber dieser Sache (*per vindicationem*) zu nöthigen, mich wieder in Besitz derselben zu setzen? Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniss zu einem cörperlichen Dinge? Bleibt etwa die Sache (*res*) dem ersten Besitzer immer verpflichtet, und ist mein Recht etwa gleichsam ein die Sache begleitender und vor allem fremden Angriff bewahrender Genius? Man kann sich allerdings das rechtliche Verhältniss einer Person zu Sachen so versinnlichen, aber sich eine wirkliche Verbindlichkeit einer Sache gegen eine Person und umgekehrt zu denken, ist ungereimt (K. 80. f.).

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesammtbesitze ich mit allen andern bin. Denn der Gesammtbesitz ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden andern Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), weil ohne einen solchen Gesammtbesitz Läsion durch einen andern (nicht rechtlichen) Besitzer der Sache sich gar nicht den-

ken läſst. Durch einſeitige Willkühr nehmlich kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde; alſo nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitz (*communi hominum iure*) iſt es möglich, daſs jeder das Recht des Privatgebrauchs gewiſſer Sachen habe. Sonſt müſste ich mir das Recht in einer Sache ſo denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt (K. 81. f.).

Das Wort Sachenrecht heiſst übrigens nicht bloſs das Recht in einer Sache, ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen. Ein gänzlich iſolirter Menſch auf Erden kann eigentlich kein äuſseres Ding als das Seine haben, weil es zwiſchen ihm und den Dingen kein Verhältniſs der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo auch eigentlich kein directes Recht in einer Sache, ſondern bloſs ein Recht gegen die mit allen Andern (im bürgerlichen Zuſtande) ſich im gemeinſamen Beſitz befindenden Perſonen (K. 82.). S. Erwerbung, 7. u. 9. ff.

32. Staatsrecht, ſ. Völkerrecht.

33. Staatsrecht (*ius civile ſtricte ſic dictum, droit civil en ſens étroit*), das bürgerliche Recht für ein Volk. Das Ganze einer Menge von Menſchen, die im rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, heiſst, in Beziehung auf die einzelnen Glieder dieſes Ganzen, der Staat. Und das Recht für dieſe Menge von Menſchen, in Beziehung auf ihren rechtlichen Zuſtand und den ſie vereinigenden Willen, iſt das Staatsrecht (K. 161. f.).

34. Statutarisches Recht, s. Recht, positives.

35. Streitiges Recht, zu bezweifelndes Recht (*ius controversum, droit litigieux*), ein Recht, von welchem es noch zweifelhaft ist, ob es auch ein Recht sei, und welches daher von dem, der die demselben correspondirende Verpflichtung hat, bestritten wird. Im bürgerlichen Zustande muss daher ein Richter seyn, der das Recht hat, über das streitige Recht zu entscheiden, ob es ein Recht sei oder nicht. Ein solcher Richter heisst, zum Unterschiede von einem, welcher das Recht dies zu entscheiden nicht hat, sondern es sich blos anmasst, ein competenter Richter. Ein solcher Richter thut dann rechtskräftig den Ausspruch, d. i. er entscheidet so über das streitige Recht, dass er es entweder zuspricht oder abspricht, wobei die darüber streitenden Parteien sich zu beruhigen und darnach zu handeln gezwungen sind. Im natürlichen Zustande fehlt es an einem solchen competenten Richter (K. 163.). Das Recht der obersten Gewalt ist kein solches streitiges Recht, weil es auch im rechtlichen Zustande keinen competenten Richter darüber geben kann, indem dieser sonst über die oberste Gewalt wäre, und wenn sein Ausspruch rechtskräftig, d. i. mit rechtlichem Erfolg begleitet seyn sollte, die oberste Gewalt, wenn sie unrecht hätte, müsste zwingen können, welches sich widerspricht (K. 173.).

36. Strafrecht (*ius gladii, ius puniendi, droit de punir*), das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staat kann also nicht bestraft werden, denn er hat keinen Befehlshaber und (wie Grotius sagt, *de iure belli ac pacis lib. II. Cap. XIV.* §. 2.) die Strafe

kann nicht von dem Willen des Bestraften ausgehen; sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen (K. 195.). Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht (Erl. Anmerk. zu Kants Rechtsl. S. 14.). S. übrigens Verbrechen, Strafe und Wiedervergeltungsrecht.

37. Strictes Recht, enges Recht (*ius strictum, droit étroit*), s. Recht, 5.

38. Völkerrecht, Völkerstaatsrecht, Staatenrecht (*ius gentium, ius publicum civitatum, droit des gens, droit public des états*), das bürgerliche Recht für die Völker. Weil der Erdboden nicht eine grenzenlose, sondern sich selbst schliessende, Fläche ist, so leitet dieses unumgänglich zu der Idee eines Völkerstaats hin, d. i. eines Staats, in welchem die einzelnen Glieder nicht einzelne Menschen, sondern ganze Völker sind. Und das Recht für diese Menge von Völkern, in Beziehung auf den rechtlichen Zustand, in welchem sie als Völker mit einander leben sollten, und den sie vereinigenden Willen, wäre ein Völkerstaatsrecht oder eigentliches Völkerrecht. Das Völkerrecht ist also das Recht der Staaten im Verhältniss zu einander. Das deutsche Wort Völkerrecht ist aber nicht ganz richtig, weil ein Volk noch kein Staat ist (z. B. die Wilden machen Völkerschaften aus, aber keine Staaten), sondern es sollte Staatenrecht heissen. S. Krieg, 6. Die Elemente des Völkerrechts sind:

a. dass Staaten (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind;

b. dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkern) ist;

c. daſs ein Staatenbund nothwendig iſt;

d. daſs dieſer Staatenbund nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität) (*foedus Amphyctionum*) enthalten müſſe (K. 216. f.).

39. Weites Recht (*ius latum, droit d'équité et de neceſſité*), ſ. Recht, 5. u. 7.

40. Weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht (*ius coſmopoliticum, droit du cosmopolite*), das bürgerliche Recht für alle Völker, oder, das Recht, ſofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht. Die Vernunftidee einer friedlichen durchgängigen Gemeinſchaft aller Völker auf Erden iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, einer aus Land und Waſſer beſtehenden Kugelfläche) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, auch ſtehen alle Völker urſprünglich in einer Gemeinſchaft des Bodens, d. h. ſie haben ein Recht, ſich zum Verkehr einander anzubieten. Dieſes Recht nun, ſo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker nach allgemeinen Geſetzen des Verkehrs mit einander geht, kann das weltbürgerliche genannt werden (K. 229.).

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen, und dennoch ſind ſie gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, zumal wenn es nahe Küſten (wie die des mittelländiſchen Meers) giebt. Der Erdbürger hat das Recht, die Gemeinſchaft mit allen übrigen zu verſuchen, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen, wenn es gleich

nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines andern Volks (*ius incolatus*) ist (K. 230.).

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines schon daselbst wohnenden Volks auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe (K. 230. f.)? Wenn keins dieser beiden Völker im Gebrauch seines Bodens dem Andern Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln, sonst kann es nur durch Vertrag geschehen; denn alle vermeintlich gute Absichten können aufserdem den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. Wendet man auch hiergegen ein: dafs dann vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande seyn würde, so kann das doch jene Rechtsbedingung nicht aufheben (K. 231. f.)

41. Zweideutiges Recht (*ius aequivocum*, *droit équivoque*), ein vermeintliches Recht, für das es keinen Richter giebt, weil es entweder am Zwange fehlt, oder blofser Zwang ist, der den Schein des Rechts annimmt. Die beiden Fälle eines solchen doppelsinnigen Rechts sind die Billigkeit und das Nothrecht. S. Recht, 7.

Rechtfertigung,

Genugthuung, δικαιωσις, *iustificatio*, *satisfactio*, *justification*, *satisfaction*. Rechtfertigung nennt man die Idee davon, wie der zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangene Mensch, der vorher gesündigt hat, und also deswegen vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich ist, für gerecht erklärt, oder aller Verantwortung entschlagen und als gerecht behandelt werden kann. Genugthuung aber heifst insonderheit die Idee davon, wie

der göttlichen Gerechtigkeit in Ansehung der Verschuldungen des gebesserten Menschen ein Genüge geschieht. Der vollkommen gute und immer vollkommen gut gewesene Mensch würde einer solchen Rechtfertigung und Genugthuung nicht bedürfen. Allein derjenige, welcher erst eine gute Gesinnung angenommen hat und darin beharrt, bedarf derselben, denn er fing vom Bösen an, und diese Verschuldung auszulöschen ist ihm nie möglich (R. 94.).

2. Schwierigkeit. Jeder Mensch, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, findet sich doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich. Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung in ihm zugegangen seyn mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäſsen Lebenswandel fortfahre, so kann er doch seine Gesetzesübertretungen nicht ungeschehen und sich also nicht unsträflich machen. Daſs er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten Lebenswandel keinen Ueberschuſs über seine Pflicht herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles ihm mögliche Gute zu thun. — Es kann auch nicht ein Anderer für das bezahlen, was der Mensch verschuldet hat, denn eine Sündenschuld kann nur der Strafbare selbst tragen und für sie büſsen. Da nun das Sittlich-Böse (die Uebertretung des moralischen Gesetzes, welche, wenn dieses Gesetz als ein göttliches Gebot betrachtet wird, Sünde heiſst) in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen und also auch der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen,

mithin nur die That und die darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben (R. 94. f.).

3. Auflösung. Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muss als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den einzelnen Erscheinungen derselben (den mit dem Gesetz verglichenen Handlungen), gezogen worden. Vorausgesetzt nun, dass der Mensch seine Gesinnung geändert und sich gebessert habe, so ist die Frage: ob er als gebesserter Mensch noch für seine vorherige böse Gesinnung könne bestraft werden. Dass er vor der Sinnesänderung von der göttlichen Gerechtigkeit bestraft zu werden verdiene, daran zweifelt Niemand. Nach seiner Besserung aber ist doch der Zustand des Bestraftwerdens dem Zustande der Besserung, worin er sich befindet, nicht angemessen; ist er nun vor seiner Besserung nicht bestraft worden, wie kann alsdann der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen, vor der doch ein Strafbarer nicht straflos bleiben kann? Da also die Strafe weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss ist: so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst der göttlichen Weisheit angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also untersuchen, ob in diesem Zustand der Sinnesänderung Uebel enthalten sind, und ob etwa der neue gutgesinnte Mensch diese als solche ansehen kann, die er vor jenem Zustande der Sinnesänderung verschuldet hat, und also als Strafen, die der göttlichen Gerechtigkeit genügen. — Die Sinnesänderung ist nehmlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, Coloss. 3, 9. 10. 1. Petr. 2, 24. Dies sind aber nicht zwei durch eine Zwischenzeit ge-

trennte moraliſche Actus, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung möglich iſt. Der Schmerz nun, der die Verlaſſung der böſen Geſinnung rechtmäſsig begleitet, entſpringt gänzlich aus der Annehmung der guten Geſinnung. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung, der zugleich der Uebergang in die gute Geſinnung iſt, iſt (als das Abſterben des alten Menſchen, die Kreuzigung des Fleiſches, Gal. 5, 24.) an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue (gebeſſerte) Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes (des Ideals der Menſchheit in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit, nehmlich bloſs um des Guten willen) übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten (ungebeſſerten) Menſchen (denn dieſer iſt zwar phyſiſch derſelbe, aber doch moraliſch ein anderer) als Strafe gebührten. — So trägt alſo der Sohn Gottes, d. i. der Menſch, der das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit in ſeine Geſinnung aufgenommen hat, die Schuld des Sünders, d. i. deſſelben Menſchen, in ſo fern er noch die Uebertretung des Geſetzes in ſeine Geſinnung aufgenommen hatte, ſo daſs der Menſch nun hoffen kann, vor ſeinem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen. An dem Repräſentanten der Menſchheit (Chriſto) wird dieſes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muſs, als ein Tod vorgeſtellt, den er ein für allemal erlitten hat. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuſs über das Verdienſt der Werke, der vorher (ſ. 2.) vermiſst wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden (d. i. nach einem Rathſchluſs unſers allerhöchſten Oberherrn zur Ertheilung dieſes Verdienſtes als eines Guten, wozu wir, ſeine Untergeordneten, nichts weiter als die moraliſche Empfänglichkeit haben) zugerechnet wird. Denn damit das bloſse Gutwerden uns als ein wirkliches vollendetes Gutſeyn angerechnet werde, da-

zu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch (soweit wir uns aus der Erfahrung, den Thaten nach, selbst kennen); so daſs der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer noch ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, welche aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäſs, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden (R. 94. ff.).

4. Gebrauch dieser Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen.

a. Für die Religion und den Lebenswandel kann kein positiver Gebrauch davon gemacht werden; denn der der Rechtfertigung Empfängliche muſs schon wirklich in der erforderlichen guten Gesinnung seyn, und diese Gesinnung führt alsdann schon den Trost der Rechtfertigung (als Hoffnung, nicht als Gewiſsheit) bei sich. Sie ist also in so fern nur die Beantwortung einer speculativen Frage; die Beantwortung dieser Frage ist aber doch wichtig, weil sie das Vermögen der Vernunft zeigt, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen.

b. Allein sehr weit erstreckt sich der negative Nutzen, der daraus für Religion und Lebenswandel für jeden Menschen gezogen werden kann. Denn man sieht aus dieser Deduction: daſs nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen Lossprechung vor der himmlischen

Gerechtigkeit denken lasse; denn das stellvertretende Ideal des Sohnes Gottes (die Idee der ganzen moralischen Vollkommenheit in unsrer Person) als Ziel unsers Trachtens muss in unsrer Gesinnung aufgenommen seyn (Joh. 14, 23.), um an der Stelle der (immer noch mangelhaften) That zu gelten (R. 101. ff.)

5. Ein anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen habe, oder was er zu fürchten habe. Hier muss er allererst seinen Charakter wenigstens einigermaßen kennen; also die Qualität seiner vermeinten neuen Gesinnung (ob sie lauter oder unlauter sei) sowohl, als welchen Grad sie habe, in Betrachtung ziehen, und sie folglich durchs ganze Leben nachsuchen. Da er also nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel einen sichern und bestimmten Begriff von seiner wirklichen Gesinnung erhalten kann, so wird er sich auch sein ganzes Leben als Gegenstand für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen Selbsterkenntniss aus der Erfahrung) denken müssen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen, Jac. 2, 17. 18. 24. Wird nicht dieser Gedanke, er werde dereinst vor seinem Richter stehen, den Menschen dahin bringen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel zu urtheilen? (R. 103. ff.) S. auch Geheimniss, 16.

Rechtlich-mein,

s. Mein, 8.

Rechtserfahren,

Jurisperitus, versé dans la science du droit. So heifst der Rechtskundige, wenn er die äufsern Gesetze auch äufserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt (K. XXXI.). Wer z. B. Andrer Rechte vertheidigen will, der mufs rechtserfahren seyn.

Rechtsgelehrt,

Rechtskundig, *Jurisconsultus, Jurisconsulte.* So heifst derjenige, der der Lehre des positiven Rechts kundig ist (K. XXXV.). Wer z. B. des positiven Rechts, d. i. der äufsern Gesetze eines bestimmten Landes, es heifse nun das römische Recht, oder das preufsische Landrecht, kundig ist, heifst ein Rechtsgelehrter.

Rechtsklugheit,

Jurisprudenz, *Jurisprudentia, Jurisprudence.* So nennt man die Klugheit, mit der man die Rechtsfälle in der Erfahrung zu behandeln (zu vertheidigen und zu entscheiden) versteht. Die Rechtserfahrenheit (*Jurisperitia*) führt zu dieser Rechtsklugheit (K. XXXI.).

Rechtslehre,

Jus, Droit. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äufsere Gesetzgebung möglich ist. Die äufsere Gesetzgebung ist nehmlich diejenige, deren Triebfeder der Beobach-

tung auſserhalb der Idee des Geſetzes befindlich iſt. Die Vorſtellung der unangenehmen Folgen, welche ein fremder Wille über die Verletzung der Geſetze zu verhängen vermag, treibt dann das Subject zur Beobachtung derſelben an.

2. Die Rechtslehre iſt der eine Theil des Syſtems der allgemeinen Pflichtenlehre, ſ. Ethik, 2. Bei den Pflichten der Rechtslehre iſt der Zwang ein äuſserer; ſie hat es bloſs mit der formalen Bedingung der äuſsern Freiheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), denn auch ſo kann man das Recht erklären, zu thun, ſ. Ethik, 3. In der Rechtslehre wird es Jedermanns freier Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlungen ſetzen wolle, ſ. Ethik, 4. f. (T. 1.).

3. Wenn eine äuſsere Geſetzgebung wirklich iſt, ſo iſt die Rechtslehre derſelben die Lehre des poſitiven Rechts. Die äuſsere Geſetzgebung iſt aber wirklich, wenn die Geſetze von einem äuſsern Willen angekündigt oder ſanctionirt ſind, ſ. Recht, poſitives. Der Inbegriff der äuſsern Geſetze durch bloſse Vernunft heiſst die natürliche Rechtslehre (*Jus naturae*), und die ſyſtematiſche Erkenntniſs derſelben (wozu weder Rechtserfahrenheit noch Rechtsklugheit gehört) Rechtswiſſenſchaft (*δικαιολογικη, νομικη Juris ſcientia*). Der Rechtskundige in der natürlichen Rechtslehre muſs zu aller poſitiven Geſetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben. Jedes poſitive Geſetz iſt daher entweder ein Ausdruck des reinen Naturrechts, oder die Beſtimmung eines Falles in der Erfahrung durch ein natürliches Geſetz (K. XXXI.).

Rechtspflicht,

rechtliche Pflicht, *officium iuris*, *devoir du droit*. Diesen Namen führt in der Sittenlehre jede Pflicht, die des Zwanges fähig ist, d. h. zu deren Erfüllung derjenige gezwungen werden kann, dem sie obliegt, s. Pflicht, juridische.

Rechtsprincip,

s. Erwerbung, 14. u. Recht, 4. Das letztere ist bloss eine logische Entwickelung des erstern; das erstere aber nichts anders als die Anwendung des Rechtsbegriffs in Recht, 3. auf eine Handlung, so dass also der Satz:

> die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen (d. i. das Recht) einzuschränken, unter denen diese Freiheit mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,

das Princip alles äussern Rechts ist (R. 137.).

Rechtswissenschaft,

s. Rechtslehre, 3.

Reden,

s. Sprechen.

Redende Kunst,

s. Kunst, redende.

Redlichkeit,

probitas, *probité*. Diesen allgemein bekannten Namen führt die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (Ehrlichkeit), wenn diese zugleich Versprechen sind. Man kann es jetzt als einen erwiesenen Satz annehmen, daſs die Lüge die gröſste Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, s. Unwahrheit. Die Redlichkeit ist also eine Pflicht gegen sich selbst, und wird durch die Schädlichkeit der Unredlichkeit für Andere auch eine Pflicht gegen Andere; die letztere ist ehrlos wie jede Lüge, und zwar gehört sie zu den äuſsern Lügen, durch welche sich der Mensch in Anderer Augen zum Gegenstande der Verachtung macht; denn die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde (T. 84.).

2. Man gebraucht gemeiniglich das Wort Redlichkeit und Ehrlichkeit ohne Unterschied als gleichbedeutend, und K. selbst (P. 277.) thut dies, wenn er sagt: Man erzählt die Geschichte eines redlichen (sollte heiſsen ehrlichen) Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen Person beizutreten. Eben so gebraucht K. das Wort Redlichkeit statt Ehrlichkeit (P. 278.) von demselben Manne, weil er sich auch nicht einmal durch die Noth seiner Familie zu der angeführten Unehrlichkeit bewegen läſst.

Redner,

orator, *orateur*. S. Beredsamkeit. Der Redner giebt etwas, was er nicht verspricht, nehm-

lich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; denn der Redner iſt eben ſowohl als der Poet Dichter im weitern Sinne des Worts, d. i. ein Künſtler, der aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellung des Sinnlichen) in ſeiner Einbildungskraft hervorbringt, und ſie dann darſtellt. Aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht, er kündigt nehmlich an, daſs er den Verſtand zweckmäſsig beſchäftigen werde; da er aber dieſes Geſchäft des Verſtandes durch Sinnlichkeit belebt, ſo wird dem Verſtande durch die Einbildungskraft etwas von ſeiner Wirkſamkeit entzogen (U. 206. M. II, 712. *a.* A. 195.).

Rednerkunſt,

ars oratoria, art de l'orateur. Eine Kunſt, ſich, vermittelſt der Rede, der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen. Man ſieht, dieſe Abſichten können gut gemeint ſeyn, ſie können auch wirklich gut ſeyn, ſie können aber auch böſe ſeyn. Daſs ſie aber wirklich eine ſolche Kunſt ſei, ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, iſt gezeigt worden im Art. Kunſt, ſchöne, m. *) 4. Die Rednerkunſt iſt, als ſolche, gar keiner Achtung würdig; dies folgt daraus, daſs man durch ſie die Menſchen zu einem Spiel ſeiner Willkühr macht.

2. K. behauptet, die Rednerkunſt habe ſich nur, ſowohl in Athen als in Rom, zur höchſten Stufe erhoben, zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zueilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Unſtreitig hat in Athen die Rednerkunſt zur Zeit des peloponneſiſchen Krieges die höchſte Stufe erreicht. Nach dem Tode des Perikles hatte Athen (um die 87te Olympiade, etwa 438 Jahr vor unſrer Zeitrechnung) den höch-

ſten Gipfel politiſcher Macht und allgemeinen Wohlſtandes erſtiegen. Aber in eben dem Maaſse, worin ſich Verſtand und Talente um dieſe Zeit zu Athen entwickelten, fingen die Sitten und die Freiheit an ſich dem Verderben zu nähern. Es entſtanden Demagogen durch Rednerkunſt. Schon den Perikles hatte die Allgewalt der Beredſamkeit zum Herrſcher von Athen hinauf gehoben. Er war der erſte Verderber der athenienſiſchen Sitten, ſo wie der Urheber des Untergangs der athenienſiſchen und griechiſchen Freiheit. Der peloponneſiſche Krieg iſt berühmt wegen der gänzlichen Verderbung der Sitten und Denkungsart des bis dahin edelſten Volks, wegen des dadurch zubereiteten Verfalls aller Wiſſenſchaften, und wegen der eben hiermit gehemmten Aufklärung. Nach dem Tode des Perikles lieſsen ſich die Athenienſer durch des Alcibiades Rednerkunſt zu den unſinnigſten Unternehmungen hinreiſsen und die Verſchwendung und Ausſchweifung dieſes Volksgünſtlings verdarb die Sitten gänzlich. Nie vermochte Athen von der Zeit an ſich wieder zu ſeinem vorigen Glanze zu erheben (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Phil. 2. B. 1. H. S. 1. ff.). Als die Rednerkunſt im Demoſthenes zu Athen das höchſte Muſter hatte, da war der Patriotismus daſelbſt gänzlich geſunken. In Rom hatte die Rednerkunſt im Cicero die höchſte Stufe erreicht. Nun lebte aber dieſer groſse Redner und Staatsmann zur Zeit des Untergangs der römiſchen Freiheit durch Julius Cäſar, und die Unternehmungen des Catilina, zu deſſen Partei ſelbſt Julius Cäſar gehörte, und des Auguſtus Erhebung zum Alleinherrſcher in der römiſchen Monarchie, nach Cäſars Ermordung, beweiſen die Wahrheit der Behauptung, daſs wahre patriotiſche Denkungsart zu dieſer Zeit auch in Rom erloſchen war (Tiedemann a. a. O. 3. B. 3. H. S. 69. ff.). S. übrigens Kunſt, ſchöne, m. *), 4. (U. 217 *). f.).

Reflectirende Urtheilskraft,

ſ. Urtheilskraft.

Reflexion,

Ueberlegung, *reflexio*, *reflexion*. Reflexion heiſst eigentlich diejenige Handlung des Gemüths, wodurch man das Verhältniſs der Begriffe zu einander ausmacht (M. I, 359.). Hiebei hat es das Gemüth nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu (directe) von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern mit den ſubjectiven Bedingungen der Begriffe. Dieſe Handlung des Gemüths bekömmt nun den Namen der Ueberlegung, da hingegen die Handlung des Gemüths, Begriffe von Gegenſtänden zu bekommen, insbeſondere das Denken heiſst. Die transſcendentale Reflexion iſt alſo die Handlung, wodurch wir uns bewuſst werden, wie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu unſern verſchiedenen Erkenntniſsquellen beſtimmt iſt, wodurch dann auch ihr Verhältniſs unter einander richtig beſtimmt werden kann. Wenn z. B. uns eine Vorſtellung gegeben iſt, ſo iſt die Frage, ob ſie auch real möglich ſei. Dieſes kann nun nur durch transſcendentale Reflexion ausgemacht werden, nehmlich durch Erforſchung der Quelle derſelben im Gemüth, wodurch die Entſcheidung darüber, ob ſie auch einen Gegenſtand habe oder nicht, möglich wird.

2. Wenn wir eine Vorſtellung haben, ſo wird ſie durch irgend eine Quelle unſers Vorſtellungsvermögens oder Gemüths möglich, und nur durch Aufmerkſamkeit auf dieſen ihren Urſprung kann nun richtig beſtimmt werden, in welchem Verhält-

nifs fie mit unfern übrigen Vorftellungen fteht. Allein diefe Aufmerkfamkeit ift doch ein eigener Act des Gemüths, der fich von der Hervorbringung der Vorftellung felbft unterfcheidet, und eben er ift die transfcendentale Reflexion. So allein kann nun auch beftimmt werden, welche Vorftellungen zufammen gehören, wo wieder die Frage ift: in welchem Erkenntnifsvermögen fie zufammen gehören. Werden fie vor dem Verftande verknüpft, oder verglichen, oder vor den Sinnen, oder gar vor der Vernunft? Geht keine transfcendentale Ueberlegung vor einem Urtheil her, oder folgt es wenigftens nicht kritifch darauf, fo gilt es oft für ein folches, das im Verftande feinen Urfprung erhalten hat, und es ift doch nur aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft, folglich ein Vorurtheil. Die ganze Critik der reinen Vernunft ift ein Inbegriff folcher Ueberlegungen, die kritifch den Urfprung der nothwendigen und allgemeinen Urtheile in aller menfchlichen Erkenntnifs unterfuchen, und wodurch z. B. gefunden worden ift, dafs viele in der reinen Sinnlichkeit entfpringen (C. 316.).

3. Diefes Reflectiren ift eigentlich eine Operation der Urtheilskraft, die, wenn fie die Vorftellungen unter einander vergleicht, den Namen der reflectirenden Urtheilskraft erhält. Die unmittelbar gewiffen Urtheile bedürfen keiner Unterfuchung, z. B. zwifchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie feyn; aber einer transfcendentalen Ueberlegung, d. i. einer Unterfcheidung der Erkenntnifskraft, zu welcher die gegebenen Urtheile gehören, bedürfen fie alle. Da nehmlich das angeführte unmittelbar gewiffe Urtheil feine unmittelbare Gewifsheit durch die unmittelbare Anfchauung erhält, fo ift die reine Sinnlichkeit die Erkenntnifskraft, zu der die gegebenen Begriffe, Punct und gerade Linie, und alfo auch ihre

Verknüpfung zu einem Urtheile, gehören (C. 316. f.).

4. Die Reflexion ist also hiernach entweder logisch oder transscendental. Die logische Reflexion vergleicht bloss die Begriffe untereinander, um die Möglichkeit der Urtheile daraus zu erkennen, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumene für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit. Die transscendentale Reflexion hingegen ist die Handlung, wodurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft (dem reinen Verstande, oder der Sinnlichkeit) zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich ihren Ursprung erkenne. Sie sucht die Erkenntnisskraft auf, durch welche die Vergleichung und Verknüpfung aller möglichen Vorstellungen erzeugt und möglich gemacht wird. Nun giebt es vier verschiedene Arten von Urtheilen, also auch eben so viel Vergleichungen der Begriffe zu möglichen Urtheilen, und eben so viel Vergleichungen der Vorstellungen überhaupt zur Verknüpfung derselben zu möglichen Gegenständen, d. i. es giebt eine vierfache logische und eine vierfache transscendentale Reflexion. Da nun aber dieser vierfache Act der Urtheilskraft auch nach Begriffen denkbar seyn muss, und wir solche Begriffe Reflexionsbegriffe nennen können, so giebt es auch viererlei Reflexionsbegriffe. Wenn ich nehmlich zwei Begriffe habe, so kann ich darauf reflectiren:

a. ob die Sphäre des einen Begriffs ganz von der Sphäre des andern Begriffs eingeschlossen ist, oder ob sie nur zum Theil davon eingeschlossen ist, zum Theil nicht, d. i. ob ein allgemeines oder ein besonderes Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff

des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Quantität nach, den man daher auch den Quantitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einerleiheit und Verschiedenheit. Sind nehmlich alle Theile der Sphäre eines Begriffs so, dass sie alle unter die Sphäre eines andern Begriffs gehören, wie in dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, so sind diese Theile, die Menschen, darin alle einerlei, sie haben alle die Bestimmung, dass sie sterblich sind; im Gegentheil verschieden, z. B. einige Menschen sind gelehrt, andere nicht, die Menschen stimmen darin nicht mit einander überein, dass sie gelehrt sind. So muss also die logische Reflexion auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe gerichtet seyn, ehe allgemeine oder besondere Urtheile, d. i. Urtheile der Quantität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

b. ob das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird, oder nicht, d. i. ob ein bejahendes, oder ein verneinendes, Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Qualität nach, den man daher auch den Qualitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einstimmung und des Widerstreits. Sind nehmlich Subject und Prädicat so beschaffen, dass das Subject unter die Sphäre des Prädicats gedacht wird, wie in dem Urtheil: die Luft ist elastisch, so sind Subject (Luft) und Prädicat (elastisch) einstimmig, im Gegentheil widerstreiten sie einander, z. B. das Eis ist nicht warm. So muss also die logische Reflexion auf die Einstimmung und den Widerstreit der Begriffe gerichtet seyn, ehe bejahende oder verneinende Urtheile, d. i. Urtheile der Qualität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

c. ob die zu einem Urtheile gegebenen Vorstellungen einander untergeordnet sind, als Prädicat dem Subjecte, oder als Folge dem Grunde, d. i. ob ein kategorisches oder ein hypothetisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Relation nach, den man daher auch den Relationsbegriff der Reflexion nennen kann, ist das Innere und Aeussere. Sind die Vorstellungen, die zu einem Urtheile mit einander verknüpft werden, zwei Begriffe, so ist der eine, das Prädicat, das Merkmal des andern, des Subjects, wie z. B. in dem Urtheil, der Mensch ist sterblich, dann bestimmt das Prädicat das Innere des Subjects; sind aber die Vorstellungen in einem Urtheile schon selbst Urtheile, so ist das eine Urtheil der Grund des andern, und dieses andere die Folge des ersten, wie z. B. in dem Urtheil: wenn es regnet, so wird es nass. Dann bestimmt das eine Urtheil etwas Aeusseres von dem, was das andere bestimmt, oder etwas von ihm verschiedenes, obwohl durch ihn bestimmtes. So muss also die logische Reflexion auf das Innere und Aeussere der Vorstellungen gerichtet seyn, ehe kategorische und hypothetische Urtheile, d. i. Urtheile der Relation nach möglich werden können. Endlich kann ich darauf meine Reflexion richten:

d. wie die Wahrheit eines Urtheils beschaffen sei, ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmache, oder ob man darüber etwas bestimme, d. i. ob ein problematisches, oder ein assertorisches, oder gar ein apodiktisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Modalität nach, den man daher auch den Modalitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist die Form und Materie, oder die Bestimmung und das Bestimm-

bare. Beruhet die Verknüpfung der Vorſtellungen zu einem Urtheil bloſs auf den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, ſo gehet die Form eines Urtheils, die Beſtimmung der Begriffe vermittelſt der Urtheilskraft, daraus hervor, es läſst ſich ſo urtheilen, oder ein Urtheil iſt möglich, z. B. das Urtheil, die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn. Findet ſich aber der Grund der Verknüpfung zu einem Urtheil in den zu dem Urtheil gegebenen Vorſtellungen, ſo entſpringt das Urtheil aus der Materie deſſelben, oder dem Beſtimmbaren. Das Urtheil iſt da, weil die Materie da iſt, oder wenn beides Form und Materie der Grund iſt, muſs da ſeyn, wie z. B. die menſchliche Seele iſt unſterblich oder muſs unſterblich ſeyn. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimmbare der Urtheile gerichtet ſeyn, ehe problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Modalität nach entſpringen können. S. auch Materie (C. 317.).

5. Die transſcendentale Reflexion gebraucht nun ebenfalls dieſe 4 Reflexionsbegriffe:

a. der Einerleiheit und Verſchiedenheit;

b. der Einſtimmung und des Widerſtreits;

c. des Innern und Aeuſsern;

d. des Beſtimmbaren (der Materie) und der Beſtimmung (Form),

um zu beſtimmen, in welcher Erkenntniſskraft die zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe ſubjectiv zu einander gehören. Denn der Unterſchied zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande, die-

sen beiden von einander specifisch verschiedenen Erkenntnisskräften, macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die daraus entspringenden Vorstellungen denken soll. Da in der logischen Reflexion bloss die Begriffe unter einander in Beziehung auf ihre logische Form (der Quantität, Qualität u. s. w.) verglichen werden, so sollten die Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung zu diesem Behuf bloss Vergleichungsbegriffe (*conceptus comparationis*) genannt werden. So ist der Begriff der Einstimmung und des Widerstreits bloss ein Vergleichungsbegriff, wenn er bloss angewendet wird, aus zwei Begriffen ein bejahendes oder verneinendes Urtheil zu machen. Man kann also sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Comparation (Vergleichung) sei (M. I. 361.).

5. Die transscendentale Reflexion hat es nun mit dem Inhalt der Begriffe zu thun. Sie überlegt nehmlich, ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind, was an ihnen innerlich oder äusserlich, Materie oder Form ist. Die Dinge selbst geben nehmlich den Inhalt zu den Begriffen, und sind die Gegenstände, auf denen die Realität der Begriffe beruhet. Da nun auf der Erkenntnisskraft, durch welche die Dinge gegeben werden, die Art beruht, wie sie zu einander gehören, so ist die Reflexion transscendental, wenn sie das Verhältniss gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnissart zum Bewusstseyn bringt. Hierdurch kann sodann diese transscendentale Reflexion das Verhältniss der Dinge unter einander allein bestimmen, oder angeben, ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder verschieden seyn, was an ihnen innerlich oder äusserlich u. s. w. sei. Denn dies wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung (*com-*

paratio) derſelben, ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntniſsart, ob nehmlich die Dinge zur Sinnlichkeit, oder zum Verſtande, gehören, alſo vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung, ausgemacht werden können (C. 318. M. I. 360.).

6. Die logiſche Reflexion abſtrahirt alſo gänzlich von der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Vorſtellungen gehören, und betrachtet dieſe ihrem Sitze im Gemüthe nach als gleichartig. Die transſcendentale Reflexion hingegen, welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht, enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Gegenſtände) unter einander, und iſt alſo von der ſubjectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Begriffe) gar ſehr verſchieden, und nach jener objectiven Comparation ſind die Vorſtellungen nach der Verſchiedenheit der Erkenntniſskraft, zu der ſie gehören, ebenfalls gar ſehr verſchieden. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine für alle *a priori* über Dinge Urtheilende unerlaſsliche Pflicht. Denn ohne dieſe Ueberlegung macht er einen ſehr unſichern Gebrauch von den Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grundſätze, welche die kritiſche Vernunft nicht anerkennen kann (C. 318. f.).

7. Das Syſtem der Kategorien und die Ableitung der Reflexionsbegriffe aus der Urtheilskraft, obwohl nach dem Leitfaden der Kategorien, lehrt uns alſo, daſs die Reflexionsbegriffe keine reinen Verſtandesbegriffe, weder Kategorien noch Prädicabilien des reinen Verſtandes ſind. Die Reflexionsbegriffe ſind von den reinen Verſtandesbegriffen darin ſpecifiſch verſchieden, daſs die letztern zum Denken überhaupt, die erſtern bloſs zum Urtheilen unentbehrlich ſind; die letztern die allgemeinen Be-

griffe (Gröſse, Realität u. ſ. w.) der erkennbaren Gegenſtände, die erſtern die allgemeinen Begriffe zur Reflexion über die ſchon gegebenen Gegenſtände und ihre Begriffe, und zur Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen hergehen, ſind. Dieſe Vergleichung bedarf nehmlich einer Ueberlegung, d. i. Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt (C. 325. M. I, 367.). Wir finden aber dieſe Reflexionsbegriffe, die theils in die Logik, theils in die Analytik der reinen Urtheilskraft gehören, vor Kant unter den Begriffen des reinen Verſtandes, alſo in dem Theil der Ontologie aufgeführt, der die Analytik des reinen Verſtandes heiſsen ſollte, und von dem Dinge handelt. So ſtehen die Begriffe: einerlei und verſchieden, in Baumgartens Metaphyſik, im erſten Capitel der Ontologie, das von den innerlichen allgemeinen Prädicaten des Dinges handelt, und zwar im dritten Abſchnitt (§. 33.), der die Ueberſchrift hat: von den Dingen. In eben dieſem Abſchnitt (§. 29.) findet man auch den Begriff des Beſtimmbaren und (§. 31.) der Beſtimmung, und der innerlichen und äuſserlichen Beſtimmung (§. 32.). Den Begriff der Materie als des Beſtimmbaren findet man im dritten Capitel, von den Verhältniſſen der Dinge, unter den Arten der Urſachen (§. 245.); den Begriff der Form aber, als den des Weſens der Dinge, wodurch die Materie (das Beſtimmbare) beſtimmt iſt, ebenfalls im Abſchnitt von dem Dinge (§. 35.). Die Lehre von der Einſtimmung und dem Widerſtreit iſt endlich, freilich nur logiſch, alſo von der Einſtimmung und dem Widerſpruch im erſten Abſchnitt, der die Ueberſchrift hat: von dem Möglichen, abgehandelt (Pr. 123.).

8. Die Unterſuchungen über den transſcendentalen Gebrauch der einzelnen Reflexionsbegriffe, und die transſcendentale Verwechſelung (Amphibolie, ſ. Amphibolie) deſſelben mit dem logiſchen Gebrauch, und ſo des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, findet man

a. über Einerleiheit und Verſchiedenheit in den Art. Einerleiheit u. Leibnitz, 4. III;

b. über Einſtimmung und Widerſtreit in den Art. Widerſtreit und Leibnitz, 4, IV.

c. über Inneres und Aeuſseres in den Art. Inneres und Leibnitz, 4. V.

d. über Beſtimmbares und Beſtimmung oder Materie und Form in den Art. Materie und Leibnitz, 4. V. (C. 325. M. I. 368.).

9. Kant nennt jeden Begriff, unter den viele Erkenntniſſe gehören, den logiſchen Ort dieſer Erkenntniſſe, ſ. Logiſch; die Stelle eines Begriffs im Erkenntniſsvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande) ſeinen transſcendentalen Ort, ſ. Ort. Die Wiſſenſchaft nun von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter heiſst die transſcendentale Topik, ſ. Ort. Dieſe Wiſſenſchaft enthält nichts mehr, als die (in 4, a. b. c. d.) angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung (Reflexionsbegriffe) (M. I. 367.). In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik intellectuirte Leibnitz die Erſcheinungen und ſenſificirte Locke die Verſtandesbegriffe. (C. 236. f.) S. Leibnitz, 4. III. ff., Locke, 5. und Harmonie, 3. ff.

10. Die **Reflexionsbegriffe** müssen also in der **transscendentalen Ueberlegung** jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gebraucht werden. Z. B. die Materie der Cörperwelt ist **Substanz in der Erscheinung** (*substantia phaenomenon*), was ihr **innerlich** zukommt, suche ich in allen Theilen des Raums, den sie einnimmt, und in allen ihren Wirkungen (M. I, 375. C. 333.). S. **Inneres**, 3.

11. Der Nutzen dieser Critik der Schlüsse, aus der **Reflexion**, besteht darin: Die Handlung der **Reflexion** thut deutlich die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände dar, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, und bestätigt zugleich die Behauptung, dass **Erscheinungen** die einzigen Gegenstände sind, an denen unsere Erkenntniss objective Realität haben kann. So ist es ein Schluss über einen Gegenstand, den man lediglich im Verstande mit einem andern verglichen hat:

Alle Realitäten sind Bejahungen;

Bejahungen heben einander nicht auf;

Also heben Realitäten einander nicht auf.

Im **reinen** Verstande ist das ganz richtig, denn da ist eine Realität das Merkmahl, durch welches ein Ding gedacht wird, und also durch ein bejahendes Urtheil ihm beigelegt wird. Allein giebt die Sinnlichkeit für diese bloss **logische** Realität einen Inhalt her, so bekömmt man eine **reale** Realität in der Erscheinung, und da können sich diese Realitäten, wie die Erfahrung lehrt, sehr wohl einander aufheben, z. B. ein Pfund Kraft, das perpendicular einen Cörper aufwärts, und ein Pfund Kraft, das in demselben Perpendikel denselben Cörper niederwärts zieht (C. 330. M. I. 376.).

12. Bei der **logischen** Reflexion vergleichen wir ganz richtig unsere Begriffe unter einander im

Verſtande. Wenden wir aber dieſe unſere Begriffe aufeinen Gegenſtand überhaupt (im transſcendentalen Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen (ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder der intellectuellen Anſchauung ſei): ſo zeigen ſich ſogleich Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen). Dieſe Einſchränkungen verkehren allen empiriſchen Gebrauch dieſer Begriffe, und beweiſen dadurch, daſs die Vorſtellung eines Gegenſtandes als Dinges überhaupt an ſich ſelbſt widerſtreitend iſt; daſs man folglich dieſe Gegenſtände unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken muſs (C. 335. M. I, 377.).

13. Dieſe Begriffe der Reflexion haben durch die angegebene Miſsdeutung einen ſolchen Einfluſs auf den Verſtandesgebrauch, daſs ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen (Leibnitz) zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkenntniſs, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen ſind. Leibnitz bauete z. B. dadurch verleitet ſein Syſtem der Monaden, oder Elemente der Cörper, die nicht in die Sinne fallen, und deren Beſtimmungen er doch zu kennen vermeinte. Darum war eben dieſe Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nöthig (C. 336. M. I, 378.). S. ferner Leibnitz, 4. III.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. I. Abth. II. Buch. Anh. S. 316—336.

Deſſ. Logik. I. 1. Abſchn. §. 6. 2. S. 145.

Kieſewetter, Logik. 1. Band. §. 136. u. S. 344. ff.

Reflexionsbegriff,

ſ. Reflexion, 4. ff.

Regel,

regula, *regle.* Wenn man sich eine allgemeine Bedingung vorstellt, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, so führt eine solche Vorstellung den Namen der Regel (1. C. 113.); so sind also Urtheile, so fern sie bloss als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn betrachtet werden, solche Vorstellungen, die man Regeln nennt (Pr. 89.). Denn Urtheile sind die allgemeinen Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn, d. i. dasjenige, wodurch eine jede solche Vereinigung erfolgt. Der Name Regel bedeutet ursprünglich das Lineal, und ist auf diese metaphysische Bedeutung übergetragen worden, weil das Lineal die Bedingung ist, nach welcher der Punct sich bewegt, welcher die gerade Linie erzeugt, so dass dadurch das Mannigfaltige in der Linie auf einerlei Art (in einer Richtung) gesetzt wird (*Osiander in Grotii de iure belli ac pacis l. I. c. I.* §. 9. 1. *not.*).

2. Regel *a posteriori*, empirische Regel, *regula a posteriori*, *regula empirica*, *regle empirique.* Die Vorstellung einer comparativ allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden kann. Dass es z. B. zu Ende des Herbsts und Winters reift, ist eine Regel *a posteriori.* Das Mannigfaltige, welches gesetzt wird, sind hier die Dünste, die Bedingungen, nach welchen sie gesetzt werden, sind das Gefrieren und die Zeit, zu Ende des Herbstes und Winters. Dass die Regel aber *a posteriori* ist, liegt darin, dass sie nur comparativ allgemein ist, indem die Erfahrung diesen Erfolg lehrt, und gar wohl Herbste und Winter seyn können, an deren

Ende es nicht reift; die Regel ist nicht strenge allgemein; es kann am Ende des Herbstes und Winters reifen, es reift dann gemeiniglich, aber es muss nicht gerade.

3. Regel *a priori*, nothwendige (C. 263.), objective Regel, Gesetz, *regula a priori, necessaria, objectiva, lex, regle necessaire, loi.* Die Vorstellung einer strenge allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden muss. Die Bedingung ist hier von der Beschaffenheit, dass gar keine Ausnahme von derselben gilt, denn das Mannigfaltige muss nach derselben gesetzt werden, oder dieses ist nothwendig (Pr. 89.). Man kann daher auch sagen: ein Gesetz ist eine solche Regel, von der keine Ausnahme gilt, oder eine nothwendige Regel (C. 263.). So sind alle Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Verknüpfung, wenn sie zur Erfahrung aufgefasst werden, gemäss seyn muss; die Vorstellungen dieser Bedingungen *a priori* heissen daher Naturgesetze (1. C. 113.). Z. B. dass alle Veränderung eine Ursache hat, ist ein solches Naturgesetz. Es giebt aber allgemeinere und besondere Naturgesetze, s. Grundkraft, 3. Exponent, 2. ff. und Natur, 4. Man kann Gesetz auch erklären durch Princip der Nothwendigkeit dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (N. VII.), s. Naturwissenschaft, 3. Ein Princip ist nehmlich die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung *a priori*, welche das Setzen eines gewissen Mannigfaltigen nothwendig macht. Dass nun dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, heisst das Daseyn desselben; und eben dieser Zusammenhang wird durch jene allgemeineren Bedingungen *a priori* nothwendig gemacht. Aber eben dadurch, dass dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, ist nun ein solches Princip ein Naturgesetz oder ein physisches

Gesetz im weitesten Sinn des Worts (U. XIV. XXXV.). S. auch Antinomie, 6. b. Die verschiedenen Arten der Gesetze sind, alphabetisch geordnet, folgende:

a. Aeusseres Gesetz, *lex externa*, *loi exterieure*. Das verbindende Gesetz, für das eine äussere Gesetzgebung möglich ist. Das Gesetz: du sollst nicht stehlen, ist ein äusseres Gesetz, denn es ist eine äussere Gesetzgebung dafür möglich, d. h. es kann dies Gesetz nicht nur von Jemand für Andere gegeben, sondern auch eine Strafe auf die Uebertretung desselben gesetzt werden. Unter diesen äussern Gesetzen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit, auch ohne äussere Gesetzgebung, *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, natürliche Gesetze. Du sollst nicht tödten, ist ein äusseres Gesetz, denn es kann Jemand dies Gesetz für Andere geben, und eine Strafe auf die Uebertretung desselben setzen, z. B. wer Menschen Blut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden; aber wäre dies Gesetz auch von Niemand für Andere gegeben, so kann doch die Verbindlichkeit, demselben zu gehorchen, schon *a priori* durch die Vernunft erkannt werden, s. Böses, 1. und es ist daher ein natürliches Gesetz. Diejenigen äussern Gesetze, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heissen positive Gesetze. Dass das allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten die Vorschriften enthält, nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Einwohner des preussischen Staats, so weit diese Rechte und Verbindlichkeiten *) nicht durch besondre Gesetze be-

*) So muss es eigentlich im Landrecht Einleit. §. 1 heissen; denn sonst geht dieselben auf Einwohner.

ſtimmt worden, zu beurtheilen ſind, iſt ein poſitives Geſetz; denn wäre dem Landrecht nicht durch die Publication vom 5. Februar 1794. volle Geſetzeskraft beigelegt worden: ſo würde es die Einwohner des preuſsiſchen Staats gar nicht verbinden, alſo für dieſe eben ſo wenig Geſetz ſeyn, als es daſſelbe für die Einwohner anderer Staaten iſt. Es kann alſo, da äuſsere Geſetze auch natürliche ſeyn können, eine äuſsere Geſetzgebung (der Act, für Andere Geſetze zu geben und auch der Inbegriff der gegebenen Geſetze ſelbſt, ſ. Gebiet, 3. ff.) gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte. So könnte das preuſsiſche Landrecht lauter natürliche Geſetze enthalten, dergleichen auch jede Geſetzgebung immer auſser den poſitiven Geſetzen enthält. So iſt im preuſsiſchen Landrecht (Einleit. §. 18.) das Geſetz: Neue Geſetze können auf ſchon vorhin vorgefallene Handlungen nicht angewendet werden, ein natürliches Geſetz. Aber gleich ſein erſtes, vorher angeführtes, Geſetz iſt ein poſitives. Sollte dieſes nun auch ein natürliches ſeyn, und wären auch alle übrigen natürliche Geſetze, ſo müſste doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniſs deſſen, der die Geſetze giebt, durch ſeine bloſse Willkühr Andere zu verbinden) begründete, der dieſe natürlichen Geſetze ſo für Andere gäbe, daſs er Strafen mit der Uebertretung derſelben verknüpfen dürfte, und auch die Andern durch dieſe Geſetzgebung aufs neue verpflichtet wären, jenen Geſetzen, die ſchon die Vernunft giebt, als äuſsern Geſetzen zu gehorchen, oder die Autorität des Geſetzgebers anzuerkennen (K. XXIV.).

b. Aeuſseres natürliches Geſetz, *lex externa naturalis*, *loi exterieure naturelle*, ſ. Regel *a priori*, Geſetz, äuſseres.

c. Bedingtes praktisches Gesetz, praktisches Gesetz von bedingter Nothwendigkeit, Klugheitsregel, *lex practica hypothetica, regle de la prudence*, s. Glückseligkeit, 4.

Bürgerliches Gesetz, s. Anfang, 8. u. Plato, 7.

d. Gesetz der Freiheit, s. Imperativ.

e. Gesetz der Gerechtigkeit, *lex iustitiae, loi de la justice.* Das äussere Gesetz, in so fern es sagt: was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besondern Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist. S. Erwerbung, 38. Ein äusseres Gesetz, z. B. du sollst nicht stehlen, sagt eigentlich dreierlei:

α. welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, oder, wie man sich zu verhalten habe, dass man keiner Verbindlichkeit entgegen handle, der Gegenstand, den es betreffen könnte, mag seyn welcher es sei; z. B. nie zu stehlen, es mag sehr wenig oder sehr viel seyn, das Eigenthum mag auch einem sehr reichen, oder sehr ungerechten Manne zugehören. Was nach äussern Gesetzen recht ist, heisst gerecht. Und so kann das äussere Gesetz, in so fern es sagt, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, das Gesetz des Rechts dessen, was gerecht ist (*lex iusti*), genannt werden. Das Princip dessen, was recht oder gerecht ist, ist nehmlich: sich stets so zu verhalten, dass dieses Verhalten innerlich, der Form nach, recht sei, das heisst, ein rechtlicher Mensch (*vir iustus*) zu seyn. Denn nur durch dieses Verhalten behauptet man im Verhältniss zu andern seinen Werth als den eines Menschen, worin eben die rechtliche Ehrbarkeit (*vita honesta*) besteht;

β. was als Materie noch auch äuſserlich geſetzfähig, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, oder, welcher Gegenſtand dem äuſsern Geſetz unterworfen iſt, ſo daſs er, ohne gegen eine Verbindlichkeit zu handeln, beſeſſen und gebraucht werden kann; z. B. nur was eines Andern Eigenthum iſt, kann geſtohlen werden; aber die Luft, die ich athme, die Töne, die ich höre, oder die Straſse, auf der ich gehe, werden von mir nicht geſtohlen, weil ſie nicht Eigenthum eines Einzelnen ſeyn können. Ein Geſetz, das eine andere (äuſsere) Triebfeder der Handlung zuläſst, als die Idee der Pflicht, heiſst juridiſch. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was als Materie auch äuſserlich geſetzfähig iſt, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, ſo daſs jeder, der es widerrechtlich beſitzen will, durch eine äuſsere (nicht im Geſetz, der Idee der Pflicht, liegende) Triebfeder davon abgehalten werden kann, das juridiſche oder rechtliche Geſetz (*lex iuridica*) genannt werden. Das Princip der juridiſchen Geſetzgebung iſt nehmlich, daſs Niemand dem Andern Unrecht thue, d. i. nur das beſitze und gebrauche, in deſſen rechtlichen Beſitzſtand er iſt. Dieſes Princip beruhet aber nicht auf der Idee der Pflicht, ſondern des äuſsern Zwanges, wer dem Andern Unrecht thut, der wird beſtraft;

γ. was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe, in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt; oder, wenn man über einen Fall ſtreitig iſt, ob ein Richter darüber entſcheiden könne, und wie er, einem gegebenen Geſetze gemäſs, darüber zu entſcheiden habe, z. B. ob der, der mir etwas von meinem Acker abpflügt, nachdem er die Grenzſteine verrückt hat, ein Dieb ſei. Der Gerichtshof, der den Ausſpruch thut, heiſst die Gerechtigkeit eines Landes. Und ſo kann

das äufsere Gefetz, in fo fern es fagt, was Rechtens ift, das Gefetz der Gerechtigkeit (*lex iuftitiae*) genannt werden. Das Princip diefer Gefetze ift: tritt in eine folche Gefellfchaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann, d. i. lebe in der bürgerlichen Gefellfchaft, in der jeder Streit um das Mein und Dein durch einen Gerichtshof nach gegebenen Gefetzen entfchieden werden kann.

Hiernach fagt jedes äufsere Gefetz, was recht, rechtlich und rechtens ift, und daraus entfpringt auch die Eintheilung der Rechtspflichten in die drei Hauptpflichten: handle ftets recht; befitze alles rechtlich; und unterwirf dich dem, was rechtens ift. Die erftere ift das Princip der innern Rechtspflichten, d. i. folcher, die den Handelnden felbft betreffen; die zweite ift das Princip der äufsern Rechtspflichten, d. i. folcher, die den Andern betreffen, gegen den man handelt; die dritte ift das Princip, welches die äufsern Rechtspflichten vom Princip der innern durch Subfumtion ableitet, d. i. die äufsern Rechtspflichten fo beftimmt, dafs auch dann, wenn der Fall ftreitig ift, äufserlich recht gehandelt werde. Ulpian drückt diefe drei Principien der Rechtspflichten fo aus: *honefte vive*, *neminem laede*, *fuum cuique tribue* (K. XLIII. u. 155.).

f. Gefetz der Heiligkeit, f. Heiligkeit.

g. Gefetz der Naturnothwendigkeit, f. Naturnothwendigkeit.

h. Gefetz der Pflicht, f. Heiligkeit u. Pflicht.

i. Gefetz des Rechts oder deffen, was recht oder gerecht ift (*lex iufti*, *loi du ju-*

ste), s. Regel *a priori*, Gesetz der Gerechtigkeit, *α*.

k. Empirisches Gesetz, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Bestimmung eines reinen Gesetzes *a priori*. So sind die Erscheinungen blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen (C. 565.). — Empirisches praktisches Gesetz, pragmatisches Gesetz, *lex practica empirica*, *loi pragmatique*, s. Regel, *a priori*, pragmatisches Gesetz. — Empirisches theoretisches Gesetz, empirisches Verstandesgesetz, empirisches Naturgesetz, *lex theoretica empirica*, *loi de nature empirique*, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Bestimmung der reinen Naturgesetze, z. B. das Gesetz der Schwere, als Anwendung des Gesetzes der Gravitation auf die Cörper, die wir auf Erden finden, und die Wahrnehmung, dass sie alle nach der Erde zufallen, wenn sie nicht unterstützt sind. s. Grundsatz, 2.,

l. Erlaubnissgesetz, Gunst des Gesetzes, Permissivgesetz, *lex permissiva*, *loi permissive*, s. Erlaubt.

m. Ethisches Gesetz, moralisches Gesetz, Sittengesetz, Tugendgesetz, *lex ethica*, *loi de morale*, s. Glückseligkeit, 4. Ein Gesetz der Freiheit, zum Unterschiede von Naturgesetzen, heisst ein moralisches Gesetz, s. Imperativ, 1. Diese moralischen Gesetze heissen wieder juridische oder rechtliche, so fern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen; hingegen ethische oder Tugendgesetze, wenn sie auch fordern, dass die Gesetze selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen (K. VI.). Alle Gesetzgebung nehmlich (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die von ihr zur Pflicht

gemacht wird, mit einer andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äuſsere ſeyn) kann doch in Anſehung der Triebfeder verſchieden ſeyn. Diejenige iſt ethiſch, welche eine Handlung zur Pflicht und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht; diejenige aber iſt juridiſch, welche die letztere nicht im Geſetze mit einſchlieſst, mithin auch eine andere Triebfeder zuläſst. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daſs dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder von dem pathologiſchen Beſtimmungsgrund der Willkühr durch Abneigung hergenommen ſeyn muſs, ſ. Pflicht (K. XIV. f.).

n. Formales Geſetz, Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, praktiſches Geſetz *a priori*, reines praktiſches Geſetz, Sittengeſetz, unbedingtes Geſetz, *lex formalis*, *loi formelle*, iſt gleichbedeutend mit moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, ethiſches Geſetz, und Moraliſch. Du ſollſt nicht lügen iſt z. B. ein Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, denn der Grund der Verbindlichkeit liegt lediglich *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft, nehmlich darin, daſs die Maxime zu lügen als Geſetz einen Widerſpruch enthält, und alſo nur Maxime, folglich Ausnahme für den Einzelnen vom Geſetz, um ſinnlicher Triebfedern willen, ſeyn kann. Folglich kann nur das Gegentheil: du ſollſt nicht lügen, die Form eines Geſetzes, oder einer für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültigen Regel annehmen, d. i. ein formales Geſetz ſeyn. S. Objectiv, 3. Gäbe es keine ſolchen Geſetze, die ſich bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit, nehmlich Allgemeinheit und daher Nothwendigkeit der praktiſchen Regel, gründeten, d. i. formale Geſetze, die den Willen hinreichend beſtimmten: ſo würde auch kein oberes Begehrungsvermögen, kein freier Wille,

eingeräumt werden können. Denn alle materiale praktische Regeln (Gesetze ohne Allgemeinheit), d. i. solche, die einen durch die Handlung zu erreichenden Zweck betreffen, setzen den Bestimmungsgrund des Willens in das untere Begehrungsvermögen, nehmlich in die sinnliche Triebfeder des Naturtriebes, sei auch die Regel, die Befriedigung desselben zu erreichen, noch so klug ersonnen (P. 41. M. II, 188.). S. auch Praktisch, Exposition, 22. ff., Maxime. Man kann auch sagen, ein moralisch-praktisches Gesetz ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält, s. Imperativ und Gebot. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*, *legislateur*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes; denn dieses kann ja in der Vernunft liegen. Ist er aber auch Urheber des Gesetzes, so ist das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsre eigene Vernunft verbindet, wir mögen einen Zweck haben, welcher es sei, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden; welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken, weil sonst die Gesetzgebung auf der Willkühr eines Andern, und nicht auf unsrer Vernunft beruhen und damit die Freiheit des Willens verloren gehen würde (K. XXVIII. f.).

o. Gebotgesetz, s. Imperativ und Gebot.

p. Göttliches Gesetz, *lex divina*, *loi divine*, das rein moralische Gesetz als Gottes Wille betrachtet. Alle Religion bestehet darin, dafs wir Gott als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber für alle unsre Pflichten ansehen, folglich müssen wir zur Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäfses Verhalten wissen: wie Gott verehrt (und sein Wille befolgt) seyn wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blofs statutarische, d. i. ohne äufsere Gesetzgebung nicht verbindende, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, der seiner Religion zum Grunde liegt. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem

> Bewufstseyn dieser rein moralischen Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen Gesetzen den ganzen zum sittlichen Endzweck (dem höchsten Gut) zusammenstimmenden Effect verschaffen kann, der in einer Welt möglich ist. *)

Der Begriff eines nach blofsen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läfst uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine rein moralische Religion denken. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unsere Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntnifs derselben nicht

*) Dies ist der Grund des Glaubens an Gott, oder, wie man ihn auch nennt, der moralische Beweis für das Daseyn Gottes, in wenig Worte zusammengedrängt.

durch unſre eigene bloſse Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich. Eine ſolche Offenbarung aber würde ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens, nicht, wie der bloſs nach rein moraliſchen Geſetzen beſtimmte göttliche Wille, des reinen Vernunftglaubens ſeyn. Statutariſche göttliche Geſetze wären alſo ſolche, die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend, ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen. Geſetzt nun, es gebe ſolche ſtatutariſche göttliche Geſetze, ſo iſt doch die reine moraliſche göttliche Geſetzgebung (dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt) die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt. Aber dieſe rein moraliſche göttliche Geſetzgebung iſt auch das, was eigentlich die wahre Religion ſelbſt ausmacht, und wozu die ſtatutariſche Geſetzgebung nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann (R. 147. f.). Gott will alſo von jedem Menſchen, als ſolchem, bloſs durch Befolgung der moraliſchen Geſetze verehrt ſeyn, und die Geſetzgebung ſeines Willens iſt für alle Menſchen bloſs moraliſch. Denn die ſtatutariſche Geſetzgebung des göttlichen Willens (welche eine Offenbarung vorausſetzt) kann nur als zufällig und als eine ſolche betrachtet werden, die nicht an jeden Menſchen kommen kann, mithin nicht den Menſchen überhaupt (d. i. als ſolchen) verbinden kann. Alſo leiſten Gott nur diejenigen wahre Verehrung, die ihm durch den guten Lebenswandel wohlgefällig zu werden ſuchen. Die Hochpreiſung Gottes (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen macht nicht Gott wohlgefällig, Matth. 7, 21. Denn dieſe geoffenbarten Begriffe kann nicht jeder Menſch haben, allein in Anſehung des guten Lebenswandels weiſs Jeder Got-

tes Willen (R. 148. f.). S. übrigens Kirche und Religion.

q. Juridiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit β. und Ethiſches Geſetz.

r. Materiales Geſetz, Geſetz der empiriſchen Vernunft, pragmatiſches Geſetz, bedingtes Geſetz, *lex materialis*, *loi materielle*, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

s. Moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales und praktiſches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, äuſserliches.

u. Naturgeſetz, ſ. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, praktiſches Geſetz.

w. Pathologiſches Geſetz, ſ. Heteronomie, 2.

x. Poſitives Geſetz. ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, äuſseres und formales.

y. Pragmatiſches Geſetz, Klugheitsregel, empiriſches praktiſches Geſetz, ſ. Glückſeligkeit, 4.

z. Praktiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du ſollſt deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei praktischen Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden seyn können, z. B. der eine ehrt seine Eltern aus Pflicht, der andere aus Eigennutz (K. XXV.). Die Maxime ist also das subjective, das praktische Gesetz aber das objective Princip des Wollens. S. Maxime. Man kann daher auch die Maxime das subjectiv-praktische und das praktische Gesetz selbst das objectiv-praktische Gesetz nennen. Das subjectiv-praktische Gesetz ist also der Grund dessen, was durch einen Menschen geschieht; das objectiv-praktische Gesetz hingegen das Gesetz von dem, was durch ihn geschehen soll, ob es gleich vielleicht niemals geschieht. Bei dem erstern kömmt es auf die Gründe an, warum der Mensch die Maxime hat. Ist nicht das objectiv-praktische Gesetz dieser Grund, so ist es das, daß ihm etwas gefällt oder mißfällt, z. B. seine Maxime ist, das Vergnügen der bloßen Empfindung von Geschmack oft zu genießen. Dann ist seine Handlung aus dieser Maxime ohne moralischen Werth, aber sie kann darum doch legal seyn, z. B. wenn er dies Vergnügen so genießt, daß es wenigstens dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft an der Handlung nicht zuwider ist. Er handelt dann bloß um des Gefühls der Lust willen, woraus die Begierde und Neigung zu solchen Handlungen entsteht. Die Vernunft macht sodann das Handeln nach einer solchen Neigung zur Regel, welche Regel darum, weil sie bloß der haben kann, der eine solche Neigung hat, und nicht ein jeder nach einer solchen Regel wirklich handelt, sie folglich subjectiv ist, Maxime heißt. Wenn aber das objectiv-praktische Gesetz die Maxime des Handelnden ist, so entspringt sie nicht aus dem Verhältniß einer sinnli-

chen Ursache zu dem Willen, sondern des Willens zu sich selbst, sofern er sich bloss durch Vernunft bestimmt (G. 62. f.). Sie gründet sich dann auf den in praktischer Absicht positiven Begriff der Freiheit (K. XIX.) und stellt die moralische Nothwendigkeit einer Handlung vor (K. XX.); da diese moralische Nothwendigkeit Freiheit des Willens voraussetzt, und also der Naturnothwendigkeit gerade entgegengesetzt ist, so ist es dieses höchste und unbedingte praktische Gesetz, durch welches sich unsere Vernunft und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person) sich als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt (P. 189.). S. Vernunft, praktische. Ein objectiv-praktisches Gesetz ist demnach ein praktischer Grundsatz, der als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird (P. 35.), s. Objectiv, 3. auch Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches und formales, desgl. Imperativ, Glückseligkeit, 11. und Exposition, 23.

aa. Rechtliches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz der Gerechtigkeit, *β*. und Ethisches Gesetz.

bb. Sittengesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches, formales, praktisches.

cc. Statutarisches Gesetz, *lex statutaria*, *loi statutaire*. Ein solches Gesetz, bei dessen Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloss auf die Legalität der Handlung ankömmt (R. 139.), z. B. die Levitischen Gesetze.

dd. Transscendentales Gesetz, transscendentales Naturgesetz, Verstandesge-

ſetz, *lex transſcendentalis*, *loi transſcendentale*. Ein ſolches Geſetz, das der Verſtand giebt. Dieſes Geſetz iſt alſo *a priori*, folglich iſt auch alles, was wir uns vorſtellen, anſchauen und denken, demſelben unterworfen (U. XXVI.), z. B. daſs in allen Veränderungen der cörperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen, ſind ſolche transſcendentale Geſetze (C. 17.). Dieſe Geſetze ſind diejenigen, auf denen eine Natur überhaupt beruht; denn dieſe iſt nichts anders als die durch unſern Verſtand gewirkte Geſetzmäſsigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit (C. 165. 263.). S. Natur und Exponent.

ee. Tugendgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches.

ff. Unbedingtes Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

gg. Unnachlaſsliches Geſetz, ein Geſetz, von dem keine Ausnahme ſtatt findet. Z. B. der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur (C. 565.).

hh. Verbotgeſetz, ſ. Imperativ und Verbot.

ii. Vernunftgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales, göttliches und praktiſches.

kk. Verſtandesgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, empiriſches und transſcendentales.

ll. Geſetzkundig (*legisperitus*) iſt, wer gegebene Geſetze kennt und durch Schlüſſe Folgerungen daraus ziehen kann (U. XVII.), ſ. Gebiet, 3.

mm. Gesetzlosigkeit, Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft. Z. B. Gesetzlosigkeit im Denken ist das Gegentheil der Freiheit (d. i. der Unterwerfung der Vernunft unter keine andern Gesetze, als: die sie sich selbst giebt) im Denken. Die Maxime des gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft im Denken besteht also darin, dass man sich dabei gar nicht, z. B. durch die logischen Regeln, einschränken lässt, um dadurch, wie das (seyn wollende) Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze. Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass die Vernunft sich unter das Joch der Gesetze eines Andern beugen muss, wenn sie nicht ihren eigenen Gesetzen unterworfen seyn will. Denn ohne alle Gesetze kann gar nicht, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken diese: dass die Freiheit im Denken dadurch verscherzt wird. K. giebt, sehr richtig, folgenden Gang der Dinge dabei an. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es die Zügel der Vernunft abgestreift hat. Es bezaubert auch bald Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben. Dabei führt es gleichwohl immer die Sprache der Vernunft, nur nicht einer langsamen schwerfälligen Vernunft. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Hieraus würde nun eine Sprachverwirrung unter ihnen selbst entstehen, weil, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt. Daher müssen zuletzt aus innern Eingebungen durch Zeugnisse bewährte äussere Facta (Thatsachen), aus anfänglich selbst-gewählten Traditionen mit der Zeit

aufgedrungene Urkunden entſpringen. Und ſo entſteht denn die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läſst. Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt, ſo muſs, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Miſsbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten. Es muſs alſo eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft entſtehen, die alles kühn wegläugnet, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſs (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heiſst nun Unglaube, nicht ein hiſtoriſcher, ſondern ein Vernunftunglaube. Einen hiſtoriſchen Unglauben kann man ſich gar nicht als vorſätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, weil jeder einem Factum eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muſs. Der Vernunftunglaube iſt ein miſslicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit ſogar alle Autorität benimmt. So wird nun die Denkungsart veranlaſst, die man Freigeiſterei nennt, ſ. Freigeiſterei. Hier mengt ſich endlich die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die gröſste Unordnung kommen, hebt die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft auch dieſes Gewerbe den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft (geſetzlos) verfahren will, endlich ſich ſelbſt. S. Gut, höchſtes, 8. d. (S. III. 300. ff.).

4. Allgemeine Regel, s. Regel, universale.

5. Regel der Klugheit, s. Imperativ der Klugheit und Geschicklichkeit.

6. Regel der Geschicklichkeit, s. Imperativ der Geschicklichkeit und Geschicklichkeit.

7. Regel des Geschmacks, s. Geschmacksregel.

8. Empirische Regel, Regel *a posteriori*, s. Regel, *a posteriori*.

9. Gemeingültige Regel, s. Regel, gegerale.

10. Generale oder generelle Regel, gemeingültige Regel, *regula generalis*, *regle générale*, eine solche Regel, die im Durchschnitte am öftersten zutrifft (P. 63.). Dergleichen sind die empirischen Regeln, z. B. die Regeln der Klugheit. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten im Allgemeinen, aber nicht allgemein (Z. 17.).

11. Gesetz, s. Regel, *a priori*.

12. Maxime, s. Maxime.

13. Nothwendige Regel, Regel *a priori*, s. Regel, *a priori*.

14. Objective Regel, Regel *a priori*, s. Regel, *a priori*.

15. Praktische Regel, praktische Vorschrift, s. Exposition, 23.

16. Technisch-praktische Regel, Regel der Geschicklichkeit, s. Geschicklichkeit und Imperativ der Geschicklichkeit.

17. Univerſale oder univerſelle Regel, *regula univerſalis*, *regle univerſelle*, eine ſolche Regel, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn muſs (P. 63.). Dergleichen ſind die Regeln *a priori*, z. B. die praktiſchen Geſetze. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten allgemein (Z. 17.).

18. Vorſchrift, ſ. Vorſchrift.

Regent

oder Regierer des Staats, *rex*, *princeps*, *régent*, *prince régnant*, nennt man diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (*poteſtas executoria*) zukommt (K. 170.). Er iſt der Agent des Staats, der die Magiſträte einſetzt, und dem Volk die Regeln vorſchreibt, nach denen ein Jeder etwas erwerben und das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet heiſst er das Directorium oder auch die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſträte, und ihre Obern (Miniſter), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, ſind Verordnungen, Decrete (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf (abänderliche) Entſcheidung in einem beſondern Fall (K. 170.). Eine Regierung iſt despotiſch, wenn ſie zugleich geſetzgebend iſt. Sie iſt patriotiſch oder vaterländiſch (*regimen civitatis et patriae patrioticum*), wenn der Staat (*civitas*) ſeine Unterthanen als Staatsbürger (d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit) behandelt. Sie iſt väterlich (*regimen paternale*), wenn der Staat ſeine Bürger als unmündige Kinder behandelt, welches die am meiſten despotiſche unter allen iſt (K. 170. f. S. III. 449.).

2. Der Beherrſcher des Volks (der Geſetz-

geber) kann nach Principien des Vernunftrechts nicht zugleich der Regent seyn, denn der Regent steht unter dem Gesetz, und wird von dem Gesetzgeber (als Souverän) durch das Gesetz verpflichtet. Der Beherrscher kann auch dem Regenten seine Gewalt nehmen und ihn absetzen; auch kann er die Verwaltung des Regenten reformiren. Aber der Beherrscher kann den Regenten nicht strafen. Das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun. Denn den Regenten strafen wäre ein Act der ausübenden Gewalt oder des Regenten, dem zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäfs zu zwingen zusteht, der, wenn er sollte bestraft werden, selbst einem Zwange unterworfen seyn müfste, welches sich widerspricht (K. 171.).

3. Weder der Regent noch der Staatsherrscher können richten. Das Volk richtet sich selbst (spricht das schuldig oder nichtschuldig über sich aus) durch diejenigen seiner Mitbürger, welche es durch freie Wahl als Repräsentanten desselben dazu ernannt hat (durch die Jury). Denn der Rechtsspruch (die Sentenz, das Urthel) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iustitiae distributivae*), durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) dem Unterthan, d. i. einem, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volk seinem Verhältnifs zur Obrigkeit nach blofs passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten ihm unrecht thun können. Denn es wäre nicht das Volk, welches den Ausspruch: schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche. Auf die Ausmittelung der That in der Klagsache hat nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und vermittelst der aus-

übenden Gewalt das Urthel vollziehen zu laſſen. Alſo kann nur das Volk über jeden in demſelben richten, nehmlich mittelbar durch ſeine von ihm ſelbſt angeordneten Stellvertreter (die Jury). Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts (Herrſchers und Regenten), den Richter zu ſpielen. Denn er würde ſich dadurch in die Möglichkeit verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen (K. 171. f.).

4. Der Regent iſt das Organ des Herrſchers, verfährt er alſo auch den Geſetzen zuwider, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., und handelt er dem Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten zuwider: ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (*gravamina*, an den Regenten gerichtete ehrfurchtsvolle Vorſtellungen, daſs ihm, dem Unterthan, zu viel geſchehe), aber keinen Widerſtand (Empörung und Aufruhr) entgegenſetzen. Daſs aller Widerſtand gegen die Anmaſsungen der Regierung rechtswidrig iſt, ſieht man auch daraus, daſs die öffentliche Ankündigung deſſelben einer dazu ſchon vorbereiteten Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſeyn kann. Ein activer Widerſtand, d. i. die willkührliche Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen, iſt ſtets widerrechtlich (K. 174. 175. 181.). Der Souverän kann alſo auch den Regenten nicht mit Gewalt abſetzen, ſonſt verführe der Souverän zugleich als Regent, mithin despotiſch. Daſs das Volk aber durch ſeine Deputirten die einſchränkende Gewalt (die Regierung) vorſtellen laſſe, iſt ein Blendwerk. Das Volk hat durch ſeine Deputirten nur die geſetzgebende Gewalt, und es iſt folglich offenbar Despotie, wenn es durch dieſe Gewalt

den Regenten mit Gewalt vom Throne ſtöſst (K. 175.). S. Rebellion.

Regierer,

ſ. Regent.

Regierung,

ſ. Regent.

Regreſſive,

Lehrart, ſ. Methode, analytiſche.

Regreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Regreſſus,

regreſſus, *regrès*. Dieſen Namen führt der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen (C. 540.), z. B. in der Reihe der Zeugungen von den jetzt lebenden Menſchen zu ihren Eltern und Voreltern. Man bedient ſich hier eben ſo wie beim Progreſſus der beiden Ausdrücke: Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Regreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*, unbeſtimmbar weit). Der erſte bedeutet: der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen hört niemals auf; dies wäre z. B. der Fall, wenn es in der Reihe unſrer Voreltern gar kein erſtes Menſchenpaar gäbe. Der andre Ausdruck bedeutet: ſo weit ich von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehe, werde doch nie eine abſolute Grenze in der Erfahrung angetroffen, ſo daſs ich z. B. berechtigt ſei, zu jedem der Urväter fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen obgleich eben nicht

vorauszuſetzen (C. 540. M. I. 620.). Dieſer Unterſchied iſt wichtig. Denn wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden iſt, z. B. ein Cörper: ſo geht der Regreſſus, z. B. die Theilung, ins Unendliche, weil alle Glieder, nehmlich im Ganzen, aber nicht ſchon als Theile, mitgegeben ſind. Iſt aber nur ein Glied der Reihe, z. B. ein jetzt lebender Menſch, als Glied in der Reihe ſeiner Voreltern, gegeben: ſo geht der Regreſſus, z. B. in der Reihe der Voreltern, unbeſtimmbar weit (*in indefinitum*), weil die Glieder erſt durch den Regreſſus überhaupt gegeben werden, indem hier kein Ganzes, etwa die ganze Reihe, vorhanden iſt, und nirgends eine abſolute Grenze angetroffen wird (M. I. 621. C. 540. f.). Es iſt hier nicht die Frage, wie groſs die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſei. Denn die Glieder der Reihe ſind gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Erſcheinungen. Die Frage iſt: wie weit der Regreſſus möglich ſei? Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empiriſch gegeben iſt; denn da ſind, im Ganzen, immer mehr Glieder da, als ich durch den Regreſſus erreiche; aber unbeſtimmbar weit, wenn das Ganze empiriſch nicht gegeben iſt, weil zu jedem Glied, das ich da finde, immer noch ein neues als ſeine Bedingung gefunden werden kann. Im erſtern Falle iſt ein Regreſſus ins Unendliche, im letztern ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 622. C. 542. f.). Folgende Anwendung wird dies noch mehr ins Licht ſetzen (C. 543. M. I. 623.). S. Anfang, 13. ff.

2. Im empiriſchen Regreſſus giebt es keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, ſ. Anfang, 13.; d. i. im empiriſchen Regreſſus kann ich jederzeit nur zu einer Bedingung gelangen, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muſs. Dieſer

Satz enthält die ausdrückliche Regel (*in terminis*), daſs bei jeder Bedingung nach einer andern gefragt werden müſſe (M. I. 627. C. 545. f.). Es iſt z. B. zur Auflöſung der Aufgabe: ob die Welt einen Anfang und Grenzen habe, auszumachen: ob hier der Regreſſus ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit gehe (M. I. 628. C. 546.)? Antwort: Es iſt hier ein unendlicher, unbeſtimmbar weit fortgeſetzter Regreſſus (*in indefinitum*), der keine Gröſse im Object beſtimmt, möglich, weil dieſe Gröſse vom Regreſſus ſelbſt abhängt. Die Weltreihe kann weder gröſser, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Dieſer giebt aber kein beſtimmtes Unendliches (C. 546. ff. M. I. 629.). Von der Sinnenwelt läſst ſich alſo nicht ſagen, ob ſie endlich oder unendlich ſei; denn ſie wird erſt durch den Regreſſus gegeben. Der Regreſſus geht aber hier in unbeſtimmbare Weite (*in indefinitum*), oder es iſt ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 630. C. 548.). S. Antinomie, 4. A. a. Dadurch wird aber nicht ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen fortginge, vorgeſchrieben, z. B. nicht, daſs man von einem lebenden Menſchen immer gerade in einer Reihe von Voreltern, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, aufſteigen müſſe; ſondern es wird nur der Fortgang von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten ſie auch zuletzt dem Grade nach zu ſchwach für unſer Bewuſstſeyn werden, um Erfahrung zu werden (C. 550. M. I. 634.). Die Welt iſt folglich weder bedingt noch unbedingt, weder der Zeit noch dem Raume nach, begrenzt, und nur Erſcheinungen in der Welt ſind bedingterweiſe begrenzt. S. Antinomie, 4. A. a. Der Begriff von der Weltgröſse aber iſt nur durch den Regreſſus gegeben, und dieſer gehet in unbeſtimmte Weite (M. I. 636. C. 550. f.).

3. Die Theilung der in einem Cörper gegebenen Materie iſt dagegen ein Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*). Aber freilich gilt dieſer Regreſſus nur von einer ſtetigen Gröſse (*quantum continuum*), dergleichen die Materie, bloſs als ſolche, iſt. Von einer discreten Gröſse (*quantum discretum*) kann dieſe Theilung ins Unendliche nicht gelten, man kann z. B. nicht annehmen, daſs in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wieder gegliedert ſei, und daſs man bei der Zerlegung ins Unendliche immer neue Kunſttheile antreffe. Denn von der ſtetigen Gröſse wird nur die Theilbarkeit behauptet, d. i. daſs immer noch Theile zu geben möglich ſei; von der nicht ſtetigen Gröſse aber beruht die Theilung in gegliederte Theile auf Theilen, die nicht erſt durch die Theilung gegeben werden, ſondern ſchon vorhanden ſind, und alſo iſt die Menge derſelben beſtimmt und jederzeit einer Zahl gleich (C. 554. f. M. I. 641.).

4. Das einzige Mittel, die Antinomie in den beiden Behauptungen: die Welt iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, und das Zuſammengeſetzte beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt nichts Einfaches in der Welt, zu heben, beſtand darin, beide einander entgegengeſetzte Behauptungen für falſch zu erklären. Es war aber hier immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht werden muſste (C. 556. M. I. 642.). Lieſse ſich aber zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen eine intelligibele Bedingung gedenken, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo gäbe das eine gleichartige Reihe empiriſcher Bedingungen und eine ungleichartige Reihe em-

piriſcher und intelligibeler Bedingungen zugleich, dann könnte aber die intelligibele Bedingung als eine ſolche zugelaſſen werden, die empiriſchunbedingt wäre, ſo daſs dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe und doch auch ein abſolut vollendeter Regreſſus gedacht werden könnte (C. 559. *)). Das iſt nun der Fall mit der transſcendentalen Freiheit und der empiriſchen Reihe der Urſachen und Wirkungen. S. Freiheit, 18. f., 20. f. und 28. auch Menſch, 3. ff. Folgendes ſind die Momente der Entſcheidung des Problems, wie die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen ſei (M. I. 657. C. 570.). Das Naturgeſetz: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, und daſs die Cauſalität dieſer Urſache (die Handlung, ſ. Handlung) auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, iſt ein Verſtandesgeſetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man ſie ſonſt auſserhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen und zu einem Hirngeſpinnſt machen würde (C. 570. f. M. I. 658.). Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet: ſo kann doch vielleicht die ganze Reihe aller Begebenheiten ohne Widerſpruch als Wirkung der Freiheit anzuſehen ſeyn, wenn man gleich in dieſer Reihe ſelbſt lauter Naturnothwendigkeit anerkennt (M. I. 659. C. 571.). S. Freiheit, 24. Unter den Urſachen der Erſcheinungen iſt keine, die nicht wieder ihre Urſache hätte. Eine urſprüngliche, d. i. abſolut erſte Handlung, die ſich folglich ohne Urſache, d. i. von ſelbſt, zutrüge, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten (M. I. 660. C. 571.). Kann aber die empiriſche Cauſalität nicht die Wirkung einer intelligibeln, d. i. einer in Anſehung der Erſcheinungen urſprüng-

lichen Handlung einer nichtsinnlichen Ursache seyn (M. I. 661. C. 572.)? Allerdings. Der Mensch ist z. B. eine solche empirische und doch intelligibele Causalität, s. Mensch, 4. Seine Vernunft hat eine intelligibele Causalität, das ist aus ihren Imperativen klar; denn das Sollen in denselben drückt eine Art von Nothwendigkeit (die moralische) und Verknüpfung mit Gründen (bloſsen Begriffen, die um ihrer selbst willen bestimmen) aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkömmt (M. I. 663. C. 575.). Ich sage, dieses Sollen drückt eine der Natur ganz fremde Nothwendigkeit aus; denn von der Natur kann der Verstand nur erkennen, was da ist, gewesen ist, oder seyn wird; aber nicht, was geschehen soll. Was in der Natur geschieht, muſs geschehen, und kann nicht anders geschehen, dies widerspricht aber dem Geschehen sollen gerade zu (C. 575.). Dieses Sollen drückt ferner eine Handlung aus, davon der Grund ein bloſser Begriff (der Pflicht) ist, da der Grund einer Naturhandlung doch immer eine Erscheinung ist. Nun muſs die Handlung, auf die das Sollen gerichtet ist, zwar auch nach Naturbedingungen möglich seyn, aber diese betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr zur Handlung, sondern bloſs den Erfolg der Handlung in der Erscheinung. Nun mag das Angenehme oder das Gute zum Wollen antreiben, so kehrt sich die Vernunft nicht an das Empirische, sondern erklärt Handlungen für (moralisch) nothwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden (M. I. 664. C. 575. f.). Gesetzt aber, die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muſs sie doch einen empirischen Charakter zeigen, d. h. sie setzt als Ursache eine Regel voraus, nach welcher die Erscheinungen als ihre Wirkungen gleichförmig erfolgen (M. I. 665. C. 576. f.). So hat ein jeder Mensch einen empirischen Cha-

rakter ſeiner Willkühr, nach welchem alles, was er that, geſchehen muſste; und doch ſollte es vielleicht nach der Vernunft nicht geſchehen. S. Menſch, 5. Wenn nun die Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann, ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt, und ſelbſt der empiriſche Charakter (die Sinnesart) der Vernunft, nach welchem die Handlung nothwendig iſt, iſt in ihrem intelligibeln Charakter (der Denkungsart), nach welchem die Handlung frei iſt, gegründet (M. I, 668. C. 579.). In der moraliſchen Beziehung iſt der Menſch alſo ein intelligibeles Weſen, in der phyſiſchen Beziehung gehört er aber zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Charakter (ſ. Menſch, f.), der die empiriſche Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Daher kann keine, weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen werden kann, von ſelbſt anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann dies Geſetz, das das Daſeyn der Handlungen betrifft (dynamiſch iſt) nicht angewandt werden (M. I. 669. C. 580. f.). Das Uebrige findet man in den Art. Menſch, 5. Antinomie, 4. B. a. und Freiheit, 26. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird alſo der intelligibele Charakter vorausgeſetzt, ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empiriſchen gegeben haben. Nach dieſem intelligibelen Charakter iſt die Handlung frei oder fängt von ſelbſt an, d. i. iſt nicht nothwendig in etwas vorhergehendem gegründet. Aber eben darum iſt ſie auch, ihrem Urſprunge nach, unbegreiflich und unerklärbar. Nach dem empiriſchen Charakter aber kann ſie als Naturerſcheinung ihrer Entſtehung nach erklärt werden; aber hiernach iſt ſie auch phyſiſch nothwendig

und folglich ohne alle Moralität (M. I. 672. C. 583. f.). S. Freiheit, 26. f.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. und IX. Abſchn. S. 540 —586.

Regulativ,

ſubjectiv beſtimmend, eine Regel gebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie das theoretiſche Erkenntniſsvermögen verfahren ſoll. So iſt z. B. der kosmologiſche Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, d. i. daſs die empiriſche Reihe der Bedingungen nach der Seite des Bedingten zu, oder der Regreſſus derſelben, bis zur gänzlichen Vollſtändigkeit derſelben, oder bis man das urſprünglich erſte Glied habe, müſſe fortgeſetzt werden, ein regulatives Princip der Vernunft, oder ein Grundſatz der gröſstmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. I. 616. C. 536. f.). S. Anfang, 12. f. und Conſtitutiv, auch Regreſſus.

2. Es giebt Grundſätze, die für die Anſchauung regulativ und für die Begriffe conſtitutiv ſind, ſ. Conſtitutiv, wo man (3) findet, daſs die Analogien der Erfahrung dieſe Beſchaffenheit haben, ſ. auch Analogie der Erfahrung. Auch findet man, im Art. Conſtitutiv, 8., daſs es regulative Erkenntniſsvermögen giebt, und daſs dieſes die teleologiſche Urtheilskraft und die ſpeculative Vernunft ſind (U. IV.).

4. Im Art. Conſtitutiv, 11. findet man endlich auch, daſs das, was zur Erkenntniſs als regulativ dient, oft zu etwas anderm, z. B. zum Willen, conſtitutiv iſt, z. B. der Grundſatz: daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht.

Reibung,

Reiben, Friction, *affrictus*, *attritus*, *frictio*, *frottement*, *friction*. Die Reibung iſt das Hinderniſs des Verſchiebens der Materien an einander (N. 88.). Dieſes Hinderniſs äuſsert ſich in zweierlei Fällen, bei Materien, die zuſammenhängen und die man an einander verſchieben will, und bei Materien, die nicht mit einander zuſammenhängen, wenn ſie ſollen an einander verſchoben werden. Berühren ſich Materien nehmlich ſo, daſs ſie ſich nicht, ohne Widerſtand, trennen laſſen, ſo heiſst dieſer Widerſtand ihr Zuſammenhang. Dieſe zuſammenhängenden Materien laſſen ſich nun, ungeachtet ihres Zuſammenhanges, an einander verſchieben oder nicht, und im erſtern Fall mit einem gewiſſen Grade von Kraft, oder ohne alle Kraft. Nicht der Zuſammenhang alſo widerſetzt ſich dem Verſchieben, denn er iſt der gänzlichen Trennung entgegengeſetzt, und macht die Materie feſt, d. i. zuſammenhängend und ſpröde, d. i. daſs ihre Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen; ſondern die Reibung, die die zuſammenhängenden Materien ſtarre macht. S. Feſt. Laſſen ſich die zuſammenhängenden Materien gar nicht, als ſolche, an einander verſchieben, ſondern trennen ſie ſich, wenn man ſie an einander verſchieben will, ſo ſind ſie ſpröde und werden durch die Trennung in loſe verwandelt. Können die zuſammenhängenden Materien nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie ſtarre, und widerſtehen dem Verſchieben mit einem gewiſſen Grade von Kraft. Cörper können aber feſt und ſtarre zugleich ſeyn oder nicht. Im letztern Falle liegen ſie loſe auf einander und ſind dennoch ſtarre, wie z. B. ein Sandhaufen. Die ſtarren Cörper widerſtehen alſo dem Verſchieben

mit einem gewiſſen Grade von Kraft, und dieſer Widerſtand iſt die Reibung. Können endlich die zuſammenhängenden Materien durch jede, auch noch ſo kleine Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie nicht ſtarre, ſondern flüſſig, widerſtehen dem Verſchieben an einander gar nicht und erleiden folglich keine Reibung. Wo alſo Reibung angetroffen wird, da werden die Materien als ſtarr angenommen. Dies können ſie aber im gröſseren und minderen Grade ſeyn, je nachdem die Reibung gröſser oder geringer iſt. Der niedere Grad der Starrheit heiſst die Klebrigkeit. S. Klebrigkeit und Zuſammenhang (N. 88. f.).

2. Daſs bei flüſſigen Materien gar keine Reibung ſtatt findet, beweiſet K. ſo. Würde die flüſſige Materie das mindeſte Hinderniſs des Verſchiebens, mithin auch nur die kleinſte Reibung erleiden: ſo würde die Reibung mit der Stärke des Drucks der Theile an einander wachſen. Dann würde aber endlich ein Druck ſtatt finden, bei welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht durch jede kleine Kraft an einander verſchieben laſſen. Man ſtelle ſich z. B. eine gebogene Röhre von zwei Schenkeln vor, deren der eine noch ſo weit, der andere noch ſo enge ſeyn mag. Nur muſs der letzte kein Haarröhrchen ſeyn, denn ſonſt wirkt die Attraction der Seitenwände, und hindert das Experiment. Denkt man nun beide Schenkel einige hundert Fuſs hoch, ſo würde, nach den Geſetzen der Hydroſtatik, die flüſſige Materie in dem engen Schenkel eben ſo hoch ſtehen, als in dem weiten. Nun kann aber der Druck auf den Boden der Schenkel, und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, immer gröſser gedacht werden, je höher nehmlich die beiden Schenkel der Röhre ſind. Folglich müſste, wenn die mindeſte Reibung zwiſchen den Theilen des Flüſſigen ſtatt fände, eine Höhe der Schenkel gefunden werden können, bei der eine

kleinere Quantität Wasser in den engern Schenkel gegossen, das in dem weitern nicht aus seiner Lage verrücken würde, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist (N. 92.).

3. Also sind es eigentlich nur die starren Materien, denen man Reibung beilegen darf. Nur die Möglichkeit dieser starren Materien bedarf noch ausser dem Zusammenhange der Theile, der auch bei flüssigen statt findet, eines andern Erklärungsgrundes. Die Reibung setzt also die Rigidität oder Starrheit voraus, denn ohne diese findet keine Reibung statt (N. 93.).

Reich,

regnum, régne. Dieses Wort bedeutet bei K. die systematische Verbindung verschiedener vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle seine Maximen als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf die Idee eines Reichs der Zwecke (M. II. 97. G. 74.). Nehmlich, die Gesetze machen die Zwecke allgemeingültig, folglich wird auch ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verbindung gedacht werden können, und dies ist folglich ein Reich der Zwecke (M. II. 98. G. 74.). Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz: dass jedes derselben sich selbst und alle andere jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll, s. Imperativ, kategorischer, A. (S. 274. f.). Hierdurch entspringt nun eine syste-

matische Verbindung der vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, oder ein Reich, welches, weil die Gesetze desselben die Beziehung dieser Wesen, als Zwecke, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann (M. II. 99. C. 74. f.).

2. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke als Glied und auch als Oberhaupt.

a. Als Glied gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist, so dass es diese seine eigenen Gesetze befolgen soll;

b. Als Oberhaupt gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es als gesetzgebend keinem fremden Willen unterworfen ist, so dass es nur seine eigenen Gesetze befolgen soll.

(M. II. 100. G. 75.) Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied (a), oder als Oberhaupt (b). Den Platz des Oberhaupts kann es aber nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist; denn sonst ist es den Gesetzen unterworfen, durch welche diese Abhängigkeit bestimmt wird, und die nicht seine eigenen sind (M. II. 101. G. 75.). Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Da nun bei einer Handlung das Bedürfniss, oder die Abhän-

gigkeit von Naturgesetzen, dem moralischen Gesetz zuwider seyn kann, und das vernünftige Wesen sich also zur Handlung nach dem Gesetz nöthigen, d. i. aus Pflicht handeln soll: so kommt jedem Gliede des Reichs der Zwecke, als bedürftigen Wesen, und zwar allen in gleichem Masse, Pflicht zu, aber nicht dem Oberhaupte (G. 75. f. M. II. 102.). S. Pflicht. Im Reiche der Zwecke aber hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde, s. Preis und Moralität (M. II. 104. G. 77.). Nun kann nur ein moralisches Wesen Zweck an sich selbst seyn, weil es nur durch Moralität möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; also hat Sittlichkeit und die derselben fähige Menschheit allein Würde (M. II. 106. G. 77.), s. Moralität. Was ist es also, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft. Dadurch macht sie dasselbe zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke nur seinen eigenen Gesetzen zu gehorchen. In Ansehung der Naturgesetze hingegen, die nicht die seinigen sind, betrachtet es sich als frei, und widersteht seinen Bedürfnissen, die die Naturgesetze ihm auflegen, wenn die Befriedigung dieser Bedürfnisse wider seine eigenen Gesetze (die moralischen) seyn würde (G. 78. f. M. II. 107.). Alle Maximen bekommen demnach ihre vollständige Bestimmung durch die Formel: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (gleichsam als hätten die moralischen Gesetze physische Nothwendigkeit), zusammenstimmen

sollen. Ein Reich der Natur ist ein solches Reich, in welchem die Gesetze physische Nothwendigkeit haben. Die Teleologie erwegt die Natur als Reich der Zwecke, sie betrachtet nehmlich alles in derselben als Mittel und Zweck oder in Beziehung auf die Zweckmäſsigkeit der Naturgegenstände; die Moral hingegen betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, d. i. ein Regulativ der speculativen Vernunft, zur Erklärung dessen, was da ist. In der Moral ist das Reich der Zwecke eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, dieser Idee gemäſs, zu Stande zu bringen (G. 80. M. II. 111.). Es ist also eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*, *monde intelligible*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder, weil moralische Gesetze wirklich sind. Ein solches Reich der Zwecke ist folglich nur möglich nach der Analogie mit dem Reiche der Natur, aber nur nach Maximen (sich selbst auferlegten Regeln), das Reich der Natur hingegen nur nach Gesetzen äuſserlich genöthigter (und physisch nöthigender) wirkenden Ursachen. Daſs man aber das Naturganze, ob es schon als Maschine angesehen wird, ein Reich der Natur nennt, rührt daher, weil es doch auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat. Ein solches Reich der Zwecke würde nun auch wirklich zu Stande kommen, wenn die Regel zur Maxime gemacht und allgemein befolgt würde, die der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt. Das vernünftige Wesen kann nun zwar nicht darauf rechnen, daſs alle andern vernünftigen Wesen dieser Maxime treu seyn werden, gesetzt, daſs dasselbe auch selbst diese Maxime pünctlich befolgt. Es kann auch nicht darauf rechnen, daſs das Reich der Natur und die

zweckmäſsige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen (d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen) werde. Darum bleibt aber doch jenes Geſetz in voller Kraft: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloſs möglichen Reiche der Zwecke; denn dieſes Geſetz gebietet kategoriſch. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daſs die Achtung für eine bloſse Idee (den Begriff der Pflicht) dennoch zur unnachlaſslichen Vorſchrift des Willens dienen ſoll. Nehmlich bloſs die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ſoll unſre Handlungen beſtimmen. Kein andrer dadurch zu erreichender Zweck, oder Vortheil, ſoll bei der Moralität unſre Abſicht ſeyn. Und gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern beſtehet die Erhabenheit derſelben, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Denn wäre es von ſinnlichen Triebfedern der Naturzwekke, oder des Vortheils ſo abhängig, daſs es nach denſelben ſtreben müſste, ſo würde es nur als dem Naturgeſetze unterworfen vorgeſtellt werden. Denkt man nun das Naturreich und das Reich der Zwecke unter Einem Oberhaupte vereinigt, ſo erhält das Reich der Zwecke wahre Realität. Ohne dies iſt es eine, obwohl in unſrer Vernunft gegründete, bloſse Idee. Durch jene Realiſirung erhält nun zwar das Reich der Zwecke den Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, aber ſein innerer Werth wird dadurch nicht vermehrt. Denn, ungeachtet die Idee eines Reichs der Zwecke nur durch die Vorſtellung eines Oberhaupts deſſelben Realität bekömmt, ſo muſs doch dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber (Gott) immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem un-

eigennützigen Verhalten beurtheilt. S. übrigens Moralität (G. 83. ff. M. II. 114.).

3. Leibnitz (*Princip. Philos.* §. 90. *et Principes de la nature et de la grace* §. 15. *OO. Vol. II. p.* 31. *et* 37.) nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts (Gottes) Acht hat, das Reich der Gnaden (*regnum morale gratiae*, *régne de la grace*), und unterschied es vom Reiche der Natur (*regnum physicum naturae*, *régne de la nature*). Im Reiche der Natur stehen die vernünftigen Wesen zwar unter moralischen Gesetzen, aber ihr Verhalten hat bloss einen Erfolg nach dem Laufe der Natur unsrer Sinnenwelt zu erwarten. Im Reiche der Gnaden hingegen bleibt keine böse That ohne angemessene Bestrafung und keine gute That ohne angemessene Belohnung durch die in der Natur befindliche Einrichtung selbst. Eigentlich aber ist, wie auch Leibnitz will, zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, d. i. dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck (den Menschen) eine Harmonie; nehmlich eine Zusammenstimmung zwischen den Folgen aus dem Freiheitsbegriffe und denen aus unsern Naturbegriffen. Allein dies ist eine Zusammenstimmung zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns (der speculativen und praktischen Vernunft), die aber für uns wenigstens nur als zufällig allein durch eine vernünftige Weltursache kann begriffen werden (C. 125.). Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser sofern wir unsern Antheil an derselben durch unsere Unwürdigkeit selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft (C. 840. M. I. 971.). So ist also eine systematische Einheit der Zwecke in der Welt

der Intelligenzen beſchaffen. Als bloſse Natur iſt ſie nur eine Sinnenwelt (*regnum naturae*), und wirkt nach phyſiſch nothwendigen Geſetzen. Als ein Syſtem der Freiheit aber iſt ſie eine intelligibele d. i. moraliſche Welt (*regnum gratiae*), und wirkt angemeſſen dem ſittlichen Werth der moraliſchen Intelligenzen. Dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke führt aber auch unausbleiblich auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge, die dieſes groſse Ganze ausmachen, und zwar die Idee der Sinnenwelt auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen; die Idee der moraliſchen Welt aber auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen. Da nun die Naturgeſetze das für die ſpeculative Vernunft zur Erkenntniſs ſind, was die Sittengeſetze für die praktiſche Vernunft zum Handeln ſind, ſo vereinigt die Idee einer moraliſchen Welt oder eines Reichs der Zwecke, eines Reichs der Gnaden, die praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen, und nöthigt uns, die Welt als aus einer Idee entſprungen uns vorzuſtellen, d. i. an einen moraliſchen Weltſchöpfer (Gott) zu glauben. S. Ideal, 10. (C. 843.).

4. Dieſes Reich der Gnaden wird daher auch das Reich Gottes genannt, und iſt das höchſte Gut des Chriſtenthums. S. Chriſtenthum, 2. ff. Wenn daſſelbe in der Erfahrung, d. i. von Menſchen realiſirt wird, ſo daſs ſich Menſchen mit einander verbinden, nach Tugendgeſetzen zu leben, ſo heiſst es, als ein gemeines Weſen nach ethiſchen Geſetzen, nach der Analogie mit einem Staat nach Rechtsgeſetzen, ein ethiſcher Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips im Menſchen), obwohl man auch das unſichtbare allgemeine Reich der Zwecke ſo nennen kann, wonach es dann ein ſichtbares und unſichtbares Reich der Tugend giebt. Die

Idee eines solchen Reichs hat in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität (nehmlich nicht als Erkenntniss, sondern als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu vereinigen), subjectiv hingegen kann von dem guten Willen der Menschen, des in ihnen wohnenden bösen Princips wegen, die einträchtige Hinwirkung derselben zu diesem Zweck nicht gehofft werden (R. 130.). Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist daher: Matth. 6, 10.; aber wie können sie dieses bewirken (R. 141.)? Dieses Reich unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung heisst auch die Kirche, s. Kirche und Kirchenglaube, 19. Dort wird die menschlichen Augen unbemerkte Bearbeitung des guten Princips im Menschen beschrieben, wodurch es sich im menschlichen Geschlecht eine Macht und ein Reich errichtet, welches der Welt unter seiner Herrschaft einen ewigen Frieden zusichert (R. 182. f.). Dieses Reich der Tugend, als Ideal in seiner ganzen Vollkommenheit, unter der Regierung Gottes, des heiligen Gesetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters, indem diese drei Functionen stets unvermengt sind, so dass er Ein Gott in drei Personen ist, heisst auch das Himmelreich (*regnum coeleste*, *régne du ciel*, *royaume du ciel*) oder das Reich Gottes in der engsten Bedeutung. Es wird in der biblischen Geschichte der Religion nicht nur als in einer zu gewissen Zeiten verweilten, aber doch nie ganz unterbrochenen Annäherung (Matth. 3, 2.; 4, 17.), sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es als eine blos zu grösserer Belebung der Hoffnung, des Muths und der Nachstrebung zu diesem Reiche abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn der Geschichtserzählung von der Religion in der Bibel noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung der grossen Weltveränderung zu einem vollkommenen Reiche Gottes in dem Gemählde ei-

nes solchen sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters, *regis scilicet regni coelestis*, *roi spirituel et céleste*) und der hier auf Erden unter ihm zu geniessenden Glückseligkeit (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluss dieser Geschichte macht. Der Lehrer des Evangelii hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, moralischen Seite gezeigt; nehmlich von der Seite, dass wir in demselben uns würdig machen sollen, Bürger eines göttlichen Staats zu seyn. Er hatte sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, sich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. In Ansehung der Glückseligkeit hingegen weiset er sie auf die zukünftige Welt hin, Matth. 5, 12. Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche stellt sie nun als triumphirend (*regnum gloriae*, *régne de la gloire*) dar, s. Kirche, 6. (R. 202. f.). Wenn kommt nun also das Reich Gottes? fragten die Jünger. Jesus antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 21. f.) (R. 205. f.).

5. Hier wird nun ein Reich Gottes nicht nach einem besondern Bunde, welches ein Messianisches seyn würde, sondern ein moralisches (durch blosse Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das messianische Reich Gottes (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, es wird daher in das messianische Reich nach dem alten (*lex vetus*), oder nach dem neuen Bunde (*lex nova*) eingetheilt (R. 206. *)).

Reichthum,

divitiae, *richesse*. Der Ueberfluss an Mitteln zur Glückseligkeit Anderer, Der Ueberfluss bestehet darin, dass die Menge dieser Mittel über das eigene Bedürfniss hinausgeht (T. 124.).

Reid,

s. Hume, 7. a.

Reihe,

series, *série*. Mit diesem Namen bezeichnen die Mathematiker eine Menge von Grössen, deren jede nach einem gewissen allen gemeinschaftlichen Gesetze bestimmt ist, s. Progressus, 1. Diesen Ausdruck kann man aber auch auf Vorstellungen überhaupt anwenden, und so giebt es denn auch z. B. Reihen von Schlüssen. Weil die Grössen in jenen mathematischen Reihen Glieder, oder Theile, genannt werden, so kann man auch in einer Reihe von Schlüssen, d. i. von welchen jeder nach einem allen gemeinschaftlichen Gesetze bestimmt wird, jeden dieser Schlüsse ein Glied oder einen Theil der Reihe nennen (C. 388.).

2. Die Reihe der Grössen steigt oder fällt, ist aufsteigend oder absteigend (*ascendit*, *descendit*), nachdem die Glieder zu- oder abnehmen. In der Reihe der Schlüsse hingegen ist die Reihe aufsteigend oder regressiv, wenn sie von den Folgen zu den Gründen, und absteigend oder progressiv, wenn sie von den Gründen zu den Folgen fortgeht (C. 388. und L. 209. f.).

Rein,

purus, *pur.* S. *A priori*, 18. und 20. Rein heiſst überhaupt, was mit nichts Fremdartigem vermiſcht iſt (1. C. 11.), insbeſondere aber oder im transſcendentalen Verſtande eine Vorſtellung, wenn ihr keine Empfindung beigemiſcht iſt (C. 74.); oder wenn in ihr nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört (C. 34.). Das Wort Vorſtellung faſſet alles in ſich, was vermittelſt des Erkenntniſsvermögens hervorgebracht wird, und wodurch, wenn es auf einen Gegenſtand bezogen wird, eine Erkenntniſs des Gegenſtandes entſteht. Solcher Vorſtellungen giebt es nun hauptſächlich zwei ſpecifiſch verſchiedene Arten, die ſinnlichen und die rationalen, die erſtern heiſsen Anſchauungen, die letztern Begriffe; die Anſchauung iſt die uns im Gegenſtande ſelbſt oder der Nachbildung deſſelben, welche ſodann für den Gegenſtand gilt, unmittelbar gegebene Vorſtellung, der Begriff iſt die Vorſtellung, durch welche der Gegenſtand vermittelſt des Verſtandes gedacht, und alſo nicht unmittelbar ſelbſt vorgeſtellt, ſondern nur mittelbar erkannt wird. Wenn ich die Sonne entweder ſelbſt, oder in einem Bilde, ſehe, ſo habe ich ſie in der Anſchauung vor mir; denke ich mir aber, daſs ſie ein ſelbſtleuchtender Cörper iſt, durch den die Erde Licht und Wärme erhält, ſo erkenne ich ſie in einem Begriffe, den ſie mir weder unmittelbar ſelbſt, noch in einem Bilde, ſondern nur in einer vermittelnden Vorſtellung vorſtellt, durch den ich zwar eine Erkenntniſs, aber keine Anſchauung derſelben erhalte. S. Anſchauung und Begriff, auch Sinnlichkeit und Verſtand.

2. Bei den Anſchauungen iſt es gemeiniglich

der Fall, dafs unfre Sinne dabei mitwirken, wenn wir eine folche Anfchauung haben, oder vielmehr eine Einwirkung leiden, wodurch die Anfchauung möglich wird, ich habe z. B. die Anfchauung eines Baums, wenn ich ihn fehe, die Anfchauung einer Mufik, wenn ich fie höre, die Anfchauung eines Rofendufts, wenn ich ihn rieche, die Anfchauung der Süfsigkeit des Zuckers, wenn ich fie fchmecke, die Anfchauung der cörperlichen Geftalt eines Würfels, wenn ich ihn (aufserdem, dafs ich ihn fehe, auch) betafte (weil er wohl ein perfpectivifch gemahlter Cörper feyn könnte), die Anfchauung des Bildes eines abwefenden Gegenftandes durch die Einbildungskraft, wenn es mir durch diefe wirklich im innern Sinn dargeftellt wird. In allen diefen Fällen wirkt, bei den äufsern Sinnen, etwas auf das Organ der Sinne, und zugleich entfteht eine Einwirkung auf den Sinn felbft; im innern Sinn nehmen wir nur das letztere wahr. Der Sinn leidet alfo eine Einwirkung, und eben dadurch, dafs diefes Leiden mit dem Bewufstfeyn kann verknüpft werden, ift die Anfchauung möglich. Der Sinn leidet mit Bewufstfeyn eine Einwirkung, druckt man auch fo aus, er wird afficirt. Die Wirkung felbft, die diefes Leiden oder Afficirtwerden auf unfere Vorftellungsfähigkeit hat, in fo fern fie mit Bewufstfeyn verknüpft ift, heifst die Empfindung. Sie ift eine Modification des Zuftandes unfers Vorftellungsvermögens, bei welchem daffelbe doch, vermittelft des Bewufstfeyns, auch eine gewiffe Thätigkeit oder Mitwirkung beweifen mufs; denn wenn ich z. B. die Augen auf eine fchöne Gegend gerichtet habe, aber im tiefen Nachdenken über eine mathematifche Aufgabe verfunken bin, fo bekomme ich keine Empfindung der Gegend, die Gegend wirkt zwar auf das Gefichtsorgan, afficirt aber den Sinn des Gefichts nicht. S. Empfindung.

3. Wir können aber Anfchauungen haben, in

denen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört, obwohl wir im innern Sinn empfinden müssen, dass wir sie haben. Wenn ich mir z. B. einen Triangel vorstelle, nehmlich nicht das Bild eines bestimmten Triangels, sondern blofs einen Raum, der von drei Linien eingeschlossen ist, ohne dafs die Linien in Ansehung ihrer Länge, oder die Winkel in Ansehung ihrer Gröfse bestimmt sind, so habe ich die Anschauung eines geometrischen Triangels überhaupt. Freilich ein Bild habe ich nicht, das ich aufs Papier werfen könnte, aber ein Begriff oder ein Gedanke ist es doch auch nicht. Es ist vielmehr ein Bestreben der Einbildungskraft, ein Bild nach einer Regel darzustellen, und diese Darstellung nennen wir zum Unterschiede vom Bilde ein Schema. Obwohl wir nun im innern Sinn anschauen, dafs wir ein solches Schema uns jetzt vorstellen, und also der innere Sinn dabei durch uns selbst afficirt wird, so ist doch in diesem Schema nichts zu finden, was zu der Wirkung eines Afficirtwerdens gehörte, die wir die Empfindung nennen. Wenn nun nichts von Empfindung in einer Vorstellung angetroffen wird, so heifst die Vorstellung rein, und da sie folglich nicht von aufsen durch die Sinne in uns hinein kommt, sondern nur die mögliche Ordnung in den Verhältnissen darstellt, in welchen die Empfindungen sich im Gemüth befinden können, so dafs dadurch mancherlei Gestalten in den Anschauungen möglich werden: so ist sie die reine Form der sinnlichen Anschauungen überhaupt, die folglich *a priori*, oder unabhängig von aller Erfahrung, und schon vor derselben, im Gemüth angetroffen wird. Alles Mannigfaltige in den sinnlichen Gegenständen mufs also in einem dieser Verhältnisse angeschauet werden, da die sinnlichen Gegenstände von uns und für uns nicht anders als in diesen Anschauungen angeschauet und (obwohl vermittelst der Begriffe) erkannt werden können und vorhanden sind. Daher heifsen die sinnlichen Gegenstände nun auch Erscheinun-

gen. Diese reine Form unsrer Sinnlichkeit aber heifst reine Anschauung, s. Anschauung (C. 34. und 74. M. I. 37.). In dieser Bedeutung giebt es nun: reine Begriffe, s. Begriff, empirischer; reine Erkenntnisse, s. Erkenntnifs, reine; reine Urtheile, s. Urtheil, reines; reine Philosophie, s. Philosophie, reine; reine Erkenntnifsvermögen, s. Critik der reinen Vernunft, z. B. eine reine Vernunft, s. Vernunft, reine; eine reine praktische Vernunft, s. Vernunft, reine praktische, oder einen reinen Willen, s. Wille, reiner; eine reine Sittlichkeit, s. Sittlichkeit; ein reines Bewufstseyn, s. Bewufstseyn, 8. Dafs der Begriff des Reinen in Vorstellungen und Erkenntnissen keine Realität habe, folglich alle Vorstellung und Erkenntnifs auf Empfindung beruhe und Empfindung enthalte, hat, obwohl vergeblich, zu zeigen versucht: D. Christian Gottlieb Selle, Mitglied und zuletzt Director der philosophischen Classe der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in seinen Grundsätzen der reinen Philosophie. Berlin 1788. 180 S. 8. Was das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, findet man im Art. Geschmacksurtheil, 3. c. Beispiele.

Reizen,

afficiren, s. afficirt.

Relation,

Verhältnifs, *relatio*, *relation*. Ist der Name derjenigen dynamischen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verstandes, die das Daseyn betreffen), welche das objective (d. i. nicht

willkührlich, ſondern nothwendig im Bewuſstſeyn verknüpfte) Verhältniſs im Daſeyn des Mannigfaltigen, vorſtellen (C. 106. 219.). Den Begriff des Verhältniſſes aber findet man erläutert im Art. Analogie. Man kann auch ſagen, die Relation iſt diejenige transſcendentale ſynthetiſche Einheit, durch welche die Verhältniſſe der Gegenſtände zu einander gedacht werden. Wenn ich die Relation zweier oder mehrerer Gegenſtände denke, ſo kann ich das nicht anders, als ſo, daſs ich ſie in die Zeit ſetze, und nach den drei Modis der Zeit ihr Daſeyn beſtimme (C. 219.). Und da kann ich folglich beſtimmen, was an ihnen beharrlich und was an ihnen wechſelnd iſt; wie ſie auf einander folgen; und welche von ihnen mit einander zugleich vorhanden ſind. Hiernach iſt ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt. Die Relationskategorien ſind nun diejenigen, durch welche Nothwendigkeit in dieſe Zeitverhältniſſe der Gegenſtände gebracht wird. Der Verſtand bringt ſynthetiſche Einheit in das Daſeyn der Erſcheinungen nach Zeitverhältniſſen, wodurch jede Erſcheinung ihre nothwendige und allgemeingültige Stelle in der Zeit bekommt. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt von dreierlei Art. Das Daſeyn der Erſcheinungen wird

a. nach dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt beſtimmt, ſo daſs dadurch die Gröſse des Daſeyns, d. i. die Dauer allgemeingültig feſtſteht; dies geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder die reinen Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz. Durch den erſten wird an jedem ſinnlichen Gegenſtand etwas als dauernd, und durch den andern etwas als wechſelnd an dieſem Dauernden beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Inhärenz des Accidenz in der Subſtanz alle Succeſſion oder Folge der Veränderungen

überhaupt und Zeitdauer selbst möglich gemacht;

b. nach dem Verhältnisse der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, so dass dadurch die Reihe der Veränderungen nach einander allgemeingültig wird; das geschieht durch die synthetischen Einheiten oder reinen Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung. Durch den erstern wird etwas als nothwendig vor etwas anderm vorhergehend, durch den letztern als nothwendig auf etwas anderes folgend bestimmt, und dadurch vermittelst der Consequenz zwischen der Wirkung und ihrer Ursache die Objectivität der Succession und Zeitfolge selbst möglich gemacht;

c. nach dem Verhältniss der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, aber so, dass dadurch der Inbegriff alles Daseyns zu einer und derselben oder zu gleicher Zeit bestimmt wird; das geschieht durch die synthetische Einheit oder den reinen Verstandesbegriff der Wechselwirkung. Hierdurch wird nun vermittelst der Composition aus den in Wechselwirkung stehenden Erscheinungen eine subjective Succession in den Erscheinungen und das Zugleichseyn oder die Gleichzeitigkeit möglich gemacht, die doch von der objectiven allgemeingültig kann unterschieden werden.

Diese dreierlei Arten von Verstandesbegriffen, die so das Verhältniss der Gegenstände unter einander ihrem Daseyn in der Zeit nach bestimmen, heissen nun die Kategorien der Relation, und die dadurch bewirkte Bestimmung des Gegenstandes selbst die transscendentale Relation desselben (C. 262. M. I. 310.).

2. Die Relation giebt gewisse Grundsätze, die

im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 3. unter dem Namen: Analogieen der Erfahrung zu finden, und in den Art. Analogie der Erfahrung, Analogie der Subſtanzialität, Analogie der Urſache und Wirkung, und Analogie der Wechſelwirkung, erklärt ſind.

3. Die Relation iſt eigentlich derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welchen wir nicht Urtheile der Relation nach (kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive) fällen könnten. Hätten wir nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie Vorſtellungen unter einander ſo verbunden werden können, daſs ſie ſich durch einander beſtimmen, vermittelſt eines Begriffs (nehmlich des Verhältniſſes oder der Relation) zu denken: ſo könnten wir nicht gegebene Vorſtellungen einander zur Einheit des Bewuſstſeyns unterordnen, oder gar nicht urtheilen; auch wäre dann in unſerm Verſtande nicht die Rede von Prädicat und Subject, Accidenz und Subſtanz, von Folge und Grund, Wirkung und Urſache, von Gliedern der Eintheilung und dem eingetheilten Begriff, den Theilen und dem Ganzen, zu welchem ſie einander durch Wechſelwirkung verknüpfen. S. Accidenz, 3. Function, 11. ff. und 20. Prädicat, Folge, Dependenz, beſonders aber den Art. Gemeinſchaft.

4. Die Relation kann nur eine reale äuſſere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Relation zu einander haben. Denken wir uns überſinnliche Dinge, ſo müſſen wir dabei von der Zeit abſtrahiren. Dann verwandelt ſich aber der Gegenſtand in einen bloſsen Begriff, zu dem wir uns den Gegenſtand gar nicht anders, als nur etwa analogiſch mit ſinnlichen Gegenſtänden vorſtellen können. Denn eine Subſtanz ohne Zeit

gedacht ist bloss ein Subject im Urtheil, ein Accidenz ohne Zeit ist ein Prädicat, eine Ursache ohne Zeit ist ein Grund, u. s. w. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Relation, z. B. im Art. Accidenz, 5.

Verhältnissmerkmahl, s. Merkmahl, ausserwesentliches, b.

Religion,

religio, *religion*. Mit dem Namen der Religion bezeichnet man, objectiv (die Religion als Gegenstand der Erkenntniss) betrachtet, den Inbegriff aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (F. 44. f.). Sie unterscheidet sich also dem Object (der Materie) nach nicht von der Moral. Ihr Unterschied von derselben ist bloss formal, d. i. unsre Vernunft schreibt uns die moralischen Gesetze als göttliche Gebote vor, um der Moral durch die aus der Vernunft selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu verschaffen (F. 45.). S. Offenbarung, 3. Man kann daher auch sagen: die Religion ist die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (U. 441.). S. Moraltheologie, S. 377. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren (F. 45.). Daher findet sich auch das Christenthum, welches die schicklichste Form der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens (Glaubensart an göttliche Offenbarung) ist, in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem Kanon und dem Organon der Religion. Der Kanon der Religion ist der reine Religionsglaube,

(ohne Statuten auf bloſse Vernunft gegründet), das Organon oder ſinnliche Vehikel der Religion iſt der Kirchenglaube oder Geſchichtsglaube, (der ganz auf Statuten beruht, und nur für dieſes oder jenes Zeitalter iſt). Allein bei Nennung des Religionsglaubens wird gemeiniglich der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube mit verſtanden, weil auch dieſes Leitzeug zum moraliſchen Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, aber der doch nicht nothwendig dazu gehört (F. 45. ff.). S. Kirchenglaube, 13. ff. Was nicht zum moraliſchen Zweck dient, z. B. der Glaube an etwas, was ſich auf das Zeugniſs Anderer geſchichtmäſsig gründet, iſt gar kein Stück der Religion; wird er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin der Religion gar zuwider (F. 57.). Daher müſſen auch alle Schriftauslegungen, ſo fern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden (F. 70.).

2. Subjectiv (die Religion als Erkenntniſs ſelbſt) betrachtet iſt Religion (theoretiſch) die Erkenntniſs aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229. T. 102.), oder (praktiſch) die Maxime, ſie als ſolche zu befolgen (F. 45.), nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentliche Geſetze eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen. Durch dieſe Erklärung wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt:

a. daſs in ihr, was das theoretiſche Erkenntniſs und Bekenntniſs betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen (ſelbſt nicht des Daſeyns

Gottes) gefordert wird. Alles, was hierin ohne Heuchelei möglich ist, ist nur der *Speculation* nach über die oberste Ursache der Dinge ein *problematisches Annehmen* (eine *Hypothese*); in Ansehung der Endabsicht unsers Wirkens aber ein freies *assertorisches Glauben*. Unser Streben nach dem höchsten Gut bedarf nehmlich *der Idee von Gott*, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, ohne darum ihr durch *theoretisches Erkenntniss* die *objective Realität* sichern zu wollen. Wenn etwas Pflicht des Menschen ist, so muss die *allergeringste* dazu *unentbehrliche* Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sei) (für die Gesinnung) schon hinreichend seyn;

b. wird durch diese Erklärung einer *Religion überhaupt* der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff *besonderer* auf Gott *unmittelbar* bezogener Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht (wie die Menschen ohnedem dazu sehr geneigt sind) ausser den *ethischbürgerlichen* Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch *Hofdienste* annehmen. *Es giebt keine besondern Pflichten in einer allgemeinen Religion*, denn wir können auf und für Gott nicht wirken. Wollte man die schuldige *Ehrfurcht gegen ihn* zu einer solchen *Pflicht* machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine *besondere* Handlung der Religion, sondern die *religiöse Gesinnung* bei *allen* unsern *pflichtmässigen* Handlungen *überhaupt* sei. Der Grundsatz Apost. Gesch. 5, 29. bedeutet: wenn statutarische Gebote der *Menschen* mit *unbedingten Pflichten* der *Vernunft* in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen, denn diese darf man *nie* übertreten. Wollte man aber unter dem, worin *Gott* mehr als den *Menschen* gehorcht werden muss,

die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes (die Religion in der Erscheinung, die, subjectiv gedacht, der Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester ist) verstehen: so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das durch die Vernunft Erlaubte, was die bürgerliche Obrigkeit gebietet, ist gewiss Pflicht; ob aber so etwas (in einem einzelnen Fall) durch göttliche Offenbarung geboten sei, ist (wenigstens grösstentheils) höchst ungerecht (R. 279. *) f.). Die reine Moralphilosophie weiss also von keiner Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott (T. 139.). Die Religionslehre aber als Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote (T. 102.) ist ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre (deren beide Theile die Ethik und die Rechtslehre sind) (T. 180.), und zwar gehört sie zur Ethik oder philosophischen Moral.

3. Das moralische Gesetz führt also, durch den Begriff des höchsten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen praktischen Vernunft, zur Theologie, und diese unmittelbar zur Religion, weil die Erkenntniss unsrer Pflicht, und des darin uns von der Vernunft auferlegten Endzwecks (heilig und glückselig zu werden), den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist (P. 233. 235. U. 447. M. II. 1002.). S. Gott, 1. ff. und 44. Denn nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen, ohne welche Eigenschaften der Begriff von Gott keine Grundlage

zur Religion ausmachen kann), zugleich auch allgewaltigen Willen können wir das höchfte Gut zu erlangen hoffen, welches zum Gegenftande unfrer Beftrebung zu fetzen uns das moralifche Gefetz zur Pflicht macht. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blofs auf Pflicht gegründet, ohne dafs Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die als Principien den ganzen moralifchen Werth der Handlungen vernichten. Ich kann das höchfte Gut (nach welchem der Wunfch in keiner eigennützigen Seele auffteigen kann, fondern durchs Moralgefetz geweckt werden mufs) nicht zu erlangen hoffen, als nur durch die Uebereinftimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; aber nicht das bedingte Element des höchften Guts (meine Glückfeligkeit), fondern das unbedingte (die Befolgung des moralifchen Gefetzes) ift dann der Beftimmungsgrund meines Willens (P. 233. f.). Die Religion giebt uns die Hoffnung, der Glückfeligkeit dereinft in dem Maafse theilhaftig zu werden, als wir uns ihrer nicht unwürdig zu feyn bemühet haben (P. 233.). S. Würdig. Daher kann nun die Sittenlehre als Religion auch Glückfeligkeitslehre genannt werden (P. 235), f. Glückfeligkeitslehre, 2. Der Menfch erhält alfo vermittelft der praktifchen Vernunft nur nach der Analogie mit einem Gefetzgeber aller vernünftigen Weltwefen eine blofse Leitung, die Gewiffenhaftigkeit (welche auch *religio* *) genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns felbft unterfchiedenen, aber uns doch in-

*) Das Wort Religion kömmt nach *Lactantius* von *religare* verbinden her, weil die Religion gleichfam unfre Verpflichtung oder Verbindlichkeit in Anfehung Gottes ift.

nigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft) ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen (T. 102.). Die drei Eigenſchaften, die alles in ſich enthalten, wodurch Gott der Gegenſtaud der Religion wird, ſind daher, daſs er iſt

a. der heilige Geſetzgeber und Schöpfer;

b. der gütige Regierer und Erhalter;

c. der gerechte Richter und Vergelter.

(P. 236. *)). S. Geheimniſs, 12. ff. und Regel *a priori*, Geſetz, göttliches.

4. Die Religion unterſcheidet ſich alſo dadurch innerlich von Superſtition, daſs die Religion (z. B. bei dem Anblick der furchtbaren Wirkungen der Natur) die Idee der Erhabenheit des Herrn der Natur in uns erweckt, ſofern wir nehmlich nur ſeinem Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei uns ſelbſt erkennen; dahingegen die Superſtition Furcht und Angſt vor dieſem übermächtigen Weſen, deſſen Willen der erſchreckte Menſch ſich unterworfen ſieht, im Gemüthe gründet (U. 108. f.). S. Afterdienſt.

5. Die Religion kann daher auch nur auf dem angezeigten praktiſchen Wege gegründet werden, nehmlich ſo, daſs uns das Moralgeſetz zu Gott und unſrer Verpflichtung gegen ihn führt, aber nicht auf dem theoretiſchen Wege, oder ſo, daſs Gott irgend woraus erkannt und er ſodann als der moraliſche Geſetzgeber anerkannt würde. Selbſt dann, wenn eine Religion auf dieſem theoretiſchen Wege gegründet werden könnte, würde ſie in Anſehung der Geſinnung, worin doch ihr Weſentliches beſteht, wirklich von derjenigen

verschieden seyn, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Ueberzeugung von seinem Daseyn aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir die Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müssten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniss zu ihm nun anzuwenden: so müssten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei sich führen. Wenn hingegen die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frei, laut Vorschrift unsrer eigenen Vernunft, den Endzweck unsrer Bestimmung vorstellt, so nehmen wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht in unsre moralischen Aussichten mit auf und unterwerfen uns willig derselben (U. 477. f.).

6. Die Theologie oder Lehre von Gott ist auch gar nicht zur Erweiterung und Berichtigung unsrer Naturkenntniss und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. zum moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht nöthig (U. 478.). S. Theologie.

7. Von Religionsfecten. In der Religion selbst kann es keine Sectenverschiedenheit geben, denn sie ist einig, allgemein und nothwendig. Aber in dem Kirchenglauben, er mag nun bloss auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet seyn, ist eine Sectenverschiedenheit möglich. Sie entsteht nehmlich sogleich, wenn der Glaube an das für Artikel der Religion gehalten wird, was bloss Vehikel derselben ist (F. 70. f.). In Glaubenssachen ist das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, das Wesentliche der Gottesverehrung, und diese also entweder Religion oder Superstition, auch Heidenthum genannt (die einander wie A und

Nicht-A entgegengesetzt sind). Die Bekenner der Religion werden gewöhnlich Gläubige (*fideles*), die des Heidenthums Ungläubige (*infideles*) genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt. Das Heidenthum (*Ethnicismus*, *Idololatria*) ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität des Menschen setzt. *) Das Heidenthum ist aber von zweierlei Art, entweder ein thierisches (*Ethnicismus brutus*), dem es ganz und gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt; und ein scheinbares Heidenthum (*Ethnicismus speciosus*), das etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (F. 72. f.). Der reine Religionsglaube, objectiv gedacht, oder der Inbegriff der moralischen Glaubenssätze, die mithin mit dem Bewufstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens sind, hat rechtmäfsigen Anspruch auf Allgemeinheit und heifst in dieser Rücksicht der rationale Katholicismus (*catholicismus rationalis*). Subjectiv gedacht ist der Religionsglaube, der Glaube an jenen Inbegriff, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwikkeln lassen (F. 44.). S. Kirchenglaube, 13. Der hierarchische Katholicismus hingegen ist ein Widerspruch (F. 73. f.), s. Kirchenglaube, 2. ff. Es soll gut seyn, dafs es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubens-

*) Röm. 1, 23. 28.

arten) in einem Staate giebt. Es ist das nehmlich ein Zeichen, dass dem Volke Glaubensfreiheit ist gelassen worden, oder dass Toleranz in Glaubenssachen Staatsprincip ist. Aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip nicht Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt. Diese fordert doch der Begriff einer Religion, und jenes Princip sollte daher das Aufserwesentliche von dem Wesentlichen unterscheiden, indem der Streit nur von dem erstern herrühren kann. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der gröfsern oder mindern Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nehmlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten bewirken. Dieser Unterschied darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, also der unsichtbaren Kirche, gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck), dass die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn muss, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen, oder zu versöhnen) der Religion selbst näher bringen werde. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christenthum als einem messianischen Glauben, der dem Judenthum als einer andern Secte dieses Glaubens entgegen gesetzt ist, indem nach dem erstern der Messias schon gekommen ist, nach dem letztern erst noch kommen soll), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen. Sie können das Kleid des

nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Denn bisher haben sie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt, da nun aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, so würden sie wohl thun (der Gedanke eines Philosophen ihrer Nation, Bendavid's), die Religion Jesu (mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen. Die Euthanasie (der glückliche Tod) des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen. Der Beschluss des grossen Dramas des Religionswechsels auf Erden ist freilich, dass endlich alles Vehikel verschwinden und die reine moralische Religion allein übrig bleiben muss; allein diese Wiederbringung aller Dinge, da nur Ein Hirt und Eine Heerde statt finden soll, ist eine Idee, der wir uns nur nähern und so sie im Geiste herbeiführen können (F. 78. ff.).

Wenn aber gefragt wird: was ist zu thun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache, so kann die Verschiedenheit der Mittel eine Trennung in Principien bewirken, die selbst das Wesentliche der Religion überhaupt (in subjectiver Bedeutung) angehen (F. 81. f.). Die Aufgabe: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss (wie ihn derjenige glaubt, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält) möglich, und was hat der Mensch dabei zu thun, ist die einzige, welche (weil sie das Innere der Religion betrifft) zur Benennung zweier Religionssecten berechtigt (F. 82. f.) Die Aufgabe (die der wackere Spener *) mit Eifer allen

*) D. Philipp Jacob Spener, gab *Pia desideria* (fromme

Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muſs zum Zweck haben, andere (nicht bloſs beſſere) Menſchen zu machen (F. 83). Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt völlig myſtiſch ausgefallen, ſo wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen läſst (F. 84.). Es iſt nehmlich eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt worden; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion (den Gottgefälligen Lebenswandel, denn darinn ſtimmen beide Theile überein) zu thun iſt. Beide Partheien ſtreiten ſich nur um die ſubjectiven Bedingungen, und ſind auch darin einig, daſs hier nicht von der Tugend (daſs es natürlich damit zugehe), ſondern nur von der Gnade die Rede ſei. Die Spener-Frankiſche *) Secte oder der Pietismus behauptet, die radicale Veränderung fange mit einem Wunder, der Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buſse, an, und endige mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, dem moraliſch-guten Lebenswandel. Die Mähriſch-Zinzendorfſche **) Secte oder der Moravia-

Wünſche) heraus, die zuerſt im Jahr 1675, in einer Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Joh. Arnds Poſtille enthalten waren, aber 1676 beſonders und zwar deutſch gedruckt wurden, unter dem Titel: Herzlich Verlangen nach Gottgefälliger Beſſerung der wahren evangel. Kirchen, ſammt einigen dahin einfältig abzweckenden chriſtlichen Vorſchlägen. Im Jahr 1678 kam es wieder lateiniſch heraus.

*) Sie hat dieſen Namen von Aug. Herrmann Franke, Speners Freunde, dem Stifter des Halliſchen Waiſenhauſes.

**) Sie hat dieſen Namen von dem berühmten Grafen Zinzendorf, dem Stifter derſelben, unter dem ſie zuerſt zu Herrnhut in der Lauſitz entſtand, wovon auch die Anhänger derſelben den Namen der Herrnhuter erhielten. Sie heiſsen auch böhmiſche Brüder, weil ſie ſich in Böhmen und Mähren vorzüglich ausbreiteten. Sie nennen ſich ſelbſt die evangeliſche Brüderunität und die evangeliſchen Brüder.

nismus behauptet, die radicale Veränderung fange durch die Vernunft an, die dem Menschen seine Verwerflichkeit vorhält und zum Vorsatz bringt; aber die Ausführung dieses Vorsatzes sei ein Wunder, nehmlich das Bewusstseyn eines continuirlichen Beistandes Gottes (F. 85. ff.). Beides ist Mysticismus und dem Orthodoxismus entgegengesetzt, der in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (Beten, Kirchengehen und Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzt, Gott wohlgefällig zu werden. Zwischen dem Orthodoxismus und Mysticismus steht die biblische Glaubenslehre mitten inne, welche die Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns (welches, weil es unbegreiflich ist, für übernatürlich gehalten wird) über den sinnlichen lehrt. Diese Glaubenslehre kann vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden, und ist die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und die Menschen in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre (F. 92. ff.). S. Kirchenglaube, 6. ff.

8. Von der biblischen Auslegungskunst (*hermeneutica sacra*). In Ansehung des Statutarischen in der Religion muss sich der Ausleger der Bibel erklären, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doctrinal verstanden werden soll. Bei der letztern (der philologischen) kann der eigentliche Zweck der Religionslehre (moralisch bessere Menschen zu bilden) verfehlt und wohl gar verhindert werden. Also ist die erstere (die philosophische), bei der die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer

Spruchſtelle als Text der Bibel eine Lehre unterlegt, die einzige evangeliſch - bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion (F. 108. ff.). In Abſicht auf die Religion eines Volks iſt die moraliſche Auslegung authentiſch, d. i. ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn Gott ſpricht durch unſre eigene (moraliſch - praktiſche) Vernunft, er iſt aber ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger ſeines Worts in der Bibel, und es kann auch ſchlechterdings keinen andern (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftſache iſt (F. 110. f.). So erklärte Maimonides oder Rabbi Moſes Ben Maimon, der im 12ten Jahrhundert lebte, die Schrift. Er ſagt z. B. (in ſeinem Buche: *More Nebochim*): Gott ſehen, heiſst einen Begriff von Gott haben. So Moſes. Moſes verbarg ſein Angeſicht (2 Moſ. 3, 6.), weil er ſich ſcheuete, Gott anzuſchauen, d. i. ſich in ſeinem Urtheil über Gott nicht übereilte, und eben deshalb iſt er des Anſchauens der Gottheit gewürdigt worden, d. i. ſein Urtheil war richtig (2 Moſ. 34, 6.). Die jungen unerfahrnen Köpfe übereilten ſich, und ſahen nur, wie Gott zu ſeinen Füſsen einen ſapphirähnlichen Stein hatte (2 Moſ. 24, 10.), d. i. ihre Erkenntniſs von Gott war ſinnlich. Gott ſprach zu Moſe (2 Moſ. 24, 1.), d. h. es entſtanden bei ihm Vorſtellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäſs waren. Wenn die Propheten ſagen: Gott befahl (Jerem. 43, 1.), Gott wirkte (Jeſ. 43, 13.), Gott ſendete (Jeſ. 48, 16.), Gott rief (Jeſ. 49, 1,), ſo heiſst das nun: ſie übergehen die phyſiſchen und moraliſchen Mittelurſachen, oder die zufälligen Veranlaſſungen, und eignen die Wirkung Gott, als der erſten Ur-

ſache aller Dinge zu. S. Kirchenglaube, 11. und Auslegung der Offenbarung.

9. Werden philologiſch - antiquariſche Kenntniſſe immer nöthig ſeyn, damit der Theologe den Bibelglauben erhalte, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt, und alſo bloſs der Philoſoph ihn mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn? Das letztere liegt wenigſtens in der Idee 1 Cor. 15, 24. 28. (F. 112. f.). S. Kirchenglaube, 12.

10. Kant gab heraus: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. Königsberg, 1793. 296 S.; zweite vermehrte Auflage, 1794. 314 S. Er hatte ſchon vorher (ſ. Moraltheologie, 2.) gezeigt: daſs Moral unumgänglich zur Religion führt, und ſich dadurch zu der Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers erweitert, in deſſen Willen der Endzweck des Menſchen Endzweck der Weltſchöpfung iſt (R. IX. f.). Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der gröſsten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät (R. X. f.). Nicht die Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes ſelbſt, denn dieſe hatte Kant ſchon in andern Schriften aus der Moral abgeleitet, ſondern die Religion in Beziehung auf die menſchliche Natur, die theils mit guten, theils mit böſen Anlagen behaftet iſt, trägt nun K. in dieſem Buch als reine philoſophiſche Religionslehre (die ſich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), abgeſondert von allem Heterogenen, vor (R. XIX. f.). Kant leitet alſo in dieſer Schrift die Religion nicht aus bloſser Vernunft ab, ſondern gründet ſie zugleich auf Geſchichts- und Offenbarungslehren und zeigt immer die Uebereinſtimmung der reinen prak-

tischen Vernunft mit denselben (dass sie der Religion aus blosser Vernunft nicht widerstreiten). Die Religionslehre, die folglich hier vorgetragen wird, ist nicht eine reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre (T. 182.). Sie zerfällt in folgende vier Abhandlungen:

1. Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur. Dieses Stück stand zuerst in der Berlinischen Monatsschrift, April, 1792. K. handelt in demselben von der Sünde, oder dem natürlichen moralischen Verderben und dem Ursprung desselben;

2. Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Dieses Stück handelt vom Kampf der Sünde mit der Sittlichkeit, und enthält zugleich die reinen Vernunftvorstellungen über die Person und den Zweck Jesu, über Genugthuung und Rechtfertigung, über den Teufel und sein Reich und über die Wunder.

3. Stück. Vom Sieg des guten Princips über das böse und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. Dieses Stück handelt von der Erlösung oder ist eine Abhandlung über die Kirche, den Kirchenglauben und das Reich Gottes. Es enthält die reinen Vernunftvorstellungen über die heilige Schrift, den seligmachenden Glauben, das Ende der Welt, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit der Höllenstrafen, über die Geheimnisse, Trinität, Berufung, Genugthuung und Erwählung.

4. Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum.

Dieses Stück handelt von der wahren und falschen Religiosität, oder ist eine Abhandlung über natürliche, jüdische und christliche Religion, über die Gnadenwirkungen und über die Gnadenmittel. (R. XX. XXVII. f.)

Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich begreifen kann, so betrachtet K. in dieser Schrift das Christenthum als eine solche Offenbarung. Er hält die einzelnen Sätze desselben blofs fragmentarisch an die moralischen Begriffe der reinen Vernunftreligion, und zeigt, wie dasselbe zum reinen Vernunftsystem der Religion zurückführt. Dieses Vernunftsystem der Religion wird nun hier, zwar nicht in theoretischer Absicht (dann würde auch die technisch-praktische Absicht, folglich die Unterweisungsmethode in der Religion, als eine Kunstlehre, dazu gezählt werden müssen), aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und als eigentliche Religion vorgetragen. Es ergiebt sich in dieser Untersuchung, dafs zwischen Vernunft und Schrift Einigkeit anzutreffen sei; sonst würden wir auch zwei Religionen in Einer Person haben, welches ungereimt ist. Wäre also keine Einigkeit zwischen Vernunft und Schrift, so wäre Vernunftreligion die eigentliche Religion, was die Schrift lehrt aber nur ein Cultus. Da nun der Cultus nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat: so würden sich beide nicht gut mit einander verbinden lassen, sondern sich immer wie Oel und Wasser von einander scheiden, das Reinmoralische (die Vernunftreligion) aber würde immer oben auf schwimmen (R. XXI. ff.).

In diesem Buche, besonders im vierten Stück, sind nun noch folgende Begriffe über die Religion, und die Arten derselben (der Form nach), aufgestellt.

11. Religion der Gunſtbewerbung, gottesdienſtliche Religion, ſ. Gnadenwirkung, 9.

12. Gelehrte Religion, *religio docta*, *religion docte*), diejenige, von der man Andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen) überzeugen kann. Eine ſolche Religion iſt nicht allgemein mittheilbar, weil nicht alle Menſchen gelehrt ſind (R. 232. f.). Die chriſtliche Religion iſt das Beiſpiel einer gelehrten (R. 247.). S. Offenbarung.

13. Geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion (*religio revelata*, *religion révelée*), diejenige, in welcher ich vorher wiſſen muſs, daſs etwas ein göttliches Gebot ſei, um es als meine Pflicht anzuerkennen (R. 231.). Sie kann auch Pflichten gegen Gott, als göttliche Gebote, enthalten; d. i. ein Materiale der Religion, als einen Gott zu leiſtenden Dienſt (*ad praeſtandum*). Eine ſolche Religion kann keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſeyn möchte (T. 181. f.). Ein Beiſpiel einer geoffenbarten (wenigſtens dafür angenommenen) Religion iſt die chriſtliche (R. 235. f.). S. auch Religion, natürliche.

14. Gottesdienſtliche Religion, ſ. Religion der Gunſtbewerbung.

15. Moraliſche Religion (*religio moralis*, *religion morale*), ſ. Gnadenwirkung, 9. Sie iſt eigentlich allein Religion zu nennen.

16. Natürliche Religion, allgemeine Vernunftreligion (*religio naturalis*, *religion naturelle*), diejenige, in der ich zuvor

wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann (R. 231.). Wenn man nehmlich die Religion nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit eintheilt: so ist sie entweder die natürliche oder die geoffenbarte. Vorstehende Erklärung ist also diejenige, nach welcher die natürliche Religion der geoffenbarten entgegen gesetzt wird. Theilt man aber die Religion nach der Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, ein: so ist sie auch entweder die natürliche, d. i. diejenige, von der (wenn sie einmal da ist) Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder die gelehrte, s. Religion, gelehrte. Diese letzte Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu seyn, nichts folgern. Das kann man aber aus ihrer Beschaffenheit allgemein mittheilbar zu seyn, oder nicht; denn diese Beschaffenheit macht den wesentlichen Charakter einer jeden Menschen verbindenden Religion aus (R. 232. f.). Die natürliche Religion kann aber auch geoffenbart seyn, wenn die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können. Wenn also eine solche durch Offenbarung eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich ist bekannt gemacht worden, so kann forthin Jedermann sich von ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt. Gesetzt nehmlich, der Ursprung derselben durch übernatürliche Offenbarung käme gänzlich in Vergessenheit, so würde eine solche Religion doch nicht das Mindeste dabei verlieren. Mit

der Religion aber, die ihrer innern Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbarte angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Dieſe würde mit ihren Urkunden aus der Welt verſchwinden (R. 233. f.). Jede geoffenbarte Religion muſs doch aber auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil der Begriff der Religion ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff iſt. Alſo iſt jede geoffenbarte Religion einerſeits eine natürliche, andererſeits aber eine gelehrte Religion (R. 234.). Die natürliche Religion iſt alſo Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann (dem Begriffe von Gott als moraliſchen Welturheber) und bezogen auf Unſterblichkeit. Sie iſt (wegen ihrer Gültigkeit für Jedermann) eine Weltreligion, und bedarf Lehrer, aber nicht Vorſteher. Denn durch Vernunftreligion jedes Einzelnen exiſtirt noch keine Kirche, als allgemeine Vereinigung, und wird auch durch dieſe Idee nicht beabſichtigt. S. Gemeinſchaft. Man kann auch nachleſen: Jakobs philoſophiſche Abhandlung über die Religion, in ſeinen vermiſchten philoſophiſchen Abhandlungen. Halle 1797. 8. S. 115. ff.

Reproduction,

ſ. Apprehenſion, 4. und Einbildungskraft.

Reproductive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Republik,

platoniſche, ſ. Plato, 7.

Reſtringiren,

reſtringere, *reſtreindre*. So nennt man das Einſchränken, oder das Grenzen Setzen, das Beſchränken. Wenn K. ſagt, die Schemata reſtringiren die Kategorien, ſo heiſst das, ſie ſchränken ſie auf gewiſſe Bedingungen ein. Die Gröſse (Quantität) iſt z. B. eine Kategorie, und ihr Schema iſt die Zahl (ſ. Gröſse, 5.); ohne die Zahl kann nun von uns keine Gröſse gedacht werden, d. i. die Zahl reſtringirt die Gröſse auf eine Bedingung ihres Gebrauchs, die auſser dem Verſtande (in der Sinnlichkeit) liegt; denn die Zahl iſt zwar der Verſtandesbegriff der Gröſse, aber zugleich mit der ſinnlichen Vorſtellung der Zeiterzeugung in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes verknüpft.

2. Mit der Kategorie iſt daher in uns immer ein ſolches Schema verbunden, welches macht, daſs wir durch ſie nur einen ſinnlichen Gegenſtand erkennen können. Wollen wir aber von dieſem Schema abſtrahiren, ſo bleibt immer nur ein bloſs logiſcher Begriff übrig, der zum Denken überhaupt dient, durch den wir aber keinen Gegenſtand erkennen. Alle Gröſse z. B., die wir uns durch Zahl vorſtellen, und anders können wir uns keine Gröſse vorſtellen, iſt bloſs eine Gröſse in der Erſcheinung. Daher iſt die Zahl eigentlich die Gröſse in der Erſcheinung (*numerus eſt quantitas phaenomenon*). Nehmlich durch die Sinnlichkeit allein werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben, nur kann uns aber die Sinnlichkeit nichts

als Phänomene oder Erscheinungen liefern, d. i. solche Gegenstände, welche nach der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit geformt, und folglich selbst nur Vorstellungen in unserm Gemüth sind; also ist das Schema eigentlich, als eine Vorstellung, die aus der Sinnlichkeit und durch dieselbe entspringt, selbst das Phänomen, oder der sinnliche Begriff eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, in Uebereinstimmung mit der Kategorie. Das heisst, jeden Gegenstand, den wir erkennen wollen, müssen wir zwar durch eine Kategorie erkennen, allein da der Gegenstand uns allein durch die Afficirung der Sinnlichkeit dargestellt werden kann, so muss auch die durch die Affection der Sinnlichkeit gegebene Materie des Gegenstandes sich in die Form unsrer Sinnlichkeit kleiden. Diese ist das Schema, das zu einem bestimmten Verstandesbegriff gehört, durch den wir den Gegenstand erkennen wollen. Aber dieses Schema ist nun auch, wie wir hieraus sehen, die restringirende Bedingung der Kategorie.

3. Die Kategorie ist also ein auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkter Begriff. Die Grösse z. B. in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, würde von Dingen überhaupt gelten, und wir würden uns durch sie vorstellen können, wie sie an sich sind; aber da wir uns keine Grösse anders, als durch das Schema derselben, die Zahl, vorstellen können, so können wir uns durch den Begriff der Grösse auch nur die Dinge vorstellen, wie sie erscheinen, d. i. die Kategorie der Grösse ist nur auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkt. Man kann dem Begriff der Grösse, wenn man dabei von der Zahl abstrahirt, oder die sinnliche Bestimmung, wie vielmal Eins in einem Gegenstande gesetzt wird, weglässt, keine andere, als eine bloss logische Bedeutung geben, da er dann nicht die Beschaffenheit eines Objects, sondern nur eines Begriffs

vorstellt, nehmlich den Umfang desselben. Die Kategorien sind also, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Ihre Bedeutung kommt ihnen erst von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt (seinen Begriffen Gegenstände giebt), indem sie ihn zugleich restringirt oder auf blofs sinnliche Gegenstände einschränkt (C. 186. f. M. I. 211.). S. Schema.

Revolution,

Staatsumwälzung, *constitutionis eversio*, *révolution*. Diesen Namen führt eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, wenn sie vom Volk verrichtet wird. Das Beispiel einer solchen Revolution haben wir in unsern Zeiten in Frankreich *) gehabt, wo durch Volksaufstand, der sich aber immer den Schein der Rechtmäfsigkeit zu geben suchte, die Monarchie abgeschafft wurde, wozu die fehlerhafte Finanzverwaltung, und der daraus entsprungene Mangel an Mitteln, die Staatsbedürfnisse zu befriedigen (das Deficit), die Veranlassung gab (U. 178. ff.).

2. Die Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung (die wohl bisweilen nöthig seyn mag) heifst hingegen Reform, wenn sie vom Souverän selbst verrichtet wird. Bei einer nöthigen Staatsveränderung ist diese Reform die einzige rechtmäfsige, jede andere ist unerlaubt und verwerflich, wenn auch die Veranlassung

*) „Man kann in Frankreich eine ziemliche Büchersammlung zuwege bringen, aus denen man lernen kann, nicht sowohl was Revolutionen nützen, als wie sie herbeigeführt werden, und lernt man daraus die Kunst, Revolutionen zu vermeiden, so ist keine Sammlung nützlicher, als diese.“ Genius des neunzehnten Jahrhunderts, 1802. 3. St. S. 292. f.

dazu noch so drückend und die Folgen derselben noch so wohlthätig seyn sollten; denn es ist bei derselben zuerst die Rede vom Recht. Die Reform kann aber, wenn sie geschieht, nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen; denn die gesetzgebende Gewalt ist der Souverän selbst, der allein die Verwaltung der ausübenden Gewalt reformiren kann, s. Regent. Ist eine Staatsverfassung so beschaffen, dass das Volk durch seine Repräsentanten (z. B. im Parlament) der ausübenden Gewalt und dem Repräsentanten derselben (z. B. dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst —, so ist dieser Widerstand doch nicht activ (der Widerstand einer willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen); sondern nur negativ (d. i. Weigerung des Volks, z. B. im Parlament). Was nehmlich hier rechtlich geschehen kann, ist, dass das Volk den Forderungen nicht immer willfahrt, deren Befriedigung die Regierung zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt. S. Regierung (K. 179. ff.).

3. Wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäfsigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, sich der neuen Ordnung der Dinge als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien. Wenn z. B. auch ein grosser Theil der Unterthanen in Frankreich von der Unrechtmäfsigkeit der französischen Revolution überzeugt ist, so können sie sich darum doch nicht weigern, derjenigen Obrigkeit (dem ersten Consul) ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Nach ähnlichen Grundsätzen kann aber auch der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten ist (K. 181.).

4. Zieht aber der entthronte Monarch das Wagestück vor, sich von dem Staat zu entfernen, um als Prätendent das Abentheuer der Wiedererlangung desselben (es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte) zu bestehen: so bleibt ihm sein Recht an demselben unbenommen. Denn der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, war ungerecht, und er kann also sein Recht suchen. Haben aber andre Mächte das Recht, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatenbündniss zu vereinigen, bloss um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet zu lassen? Sind sie berechtigt und berufen, eine in jedem andern Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen, um sie nicht als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen? Dies ist eine Frage, die zum Völkerrecht gehört, und die Kant nicht beantwortet hat. Offenbar ist diese Frage zu verneinen; denn ein Staat hat gar kein Recht, sich in die innere Staatsverwaltung eines andern unabhängigen Staats zu mischen (K. 182.).

Rhetorik,

s. Kunst, schöne, m.

Richten,

iudicare, iuger. S. Geheimniss, 8. und 24. Wenn Jemand der Urheber einer Handlung ist, so kann sie ihm so zugerechnet werden, dass diese Zurechnung rechtliche Folgen bei sich führt, dies heisst richten. Diejenige, physische oder moralische, Person aber, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex s. forum, juge ou*

cour de justice) (K. XXIX.). Der oberste Richter (*supremus judex, juge suprême*) ist derjenige, dessen Rechtsspruch unabänderlich (inappellabel) ist. Er ist eine der drei Gewalten im Staate, die zusammen den allgemein vereinigten Willen vorstellen (K. 169. f.).

Rigorist,

rigorista, rigoriste, s. Latitudinarier, 2. Man muss den Rigoristen in der Moral von dem Phantastisch-Tugendhaften wohl unterscheiden. Beide räumen zwar keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge ein, aber mit dem Unterschiede, dass der Rigorist darunter verstehet, dass es nichts gebe, was nicht in Beziehung auf das Sittengesetz stehe, so dass es, wenn es weder geboten noch verboten sei, nicht wenigstens durch dasselbe erlaubt werde; der Phantastisch-Tugendhafte hingegen meint, es sei alles entweder geboten oder verboten. Der letztere bestreuet sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln, und findet es z. B. nicht gleichgültig (bloss erlaubt), ob er sich mit Fleisch oder Fisch nähre (R. 52. f.).

Rohigkeit,

Laster der, s. Laster, 8.

Ruhe,

quies, repos. So nennt man die beharrliche Gegenwart an demselben Orte. Die Ruhe kann (wie Gehler nach Leibnitz (*Nouveaux Ess. sur l'entend. hum. p. Raspe l. II. ch. VIII.* §. 2. p. 85.) will, Art. Ruhe) nicht durch den Man-

gel der Bewegung, oder den Zustand des unbewegten Cörpers erklärt werden; denn alsdann wäre sie = o, und liefse sich gar nicht construiren. Nur dann, wenn man die Ruhe durch die beharrliche Gegenwart an demselben Ort *) erklärt, kann dieser Begriff auch durch die Vorstellung, dafs Ruhe alfo eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit eine endliche Zeit hindurch (*motus evanescens*) sei, construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft genutzt werden (N. 10. 13.), s. Bewegung, 7.

2. Man kann die absolute oder vollkommene Ruhe (*quies absoluta*, *repos absolu*) von der relativen (*quies respectiva*, *repos respectif*) unterscheiden. Absolute Ruhe heifst die beharrliche Gegenwart an demselben Ort des absoluten Raums, und ist eine blofse Idee, s. Bewegung, absolute. Relative Ruhe hingegen ist die beharrliche Gegenwart an demselben Ort des relativen Raums, und ist die wirkliche Ruhe in der Erfahrung. Nach den Lehren der Sternkunde ruhet ein Himmelscörper in Beziehung auf einige, z. B. die Sonne in Beziehung auf ihre Planeten, und ist zugleich in Beziehung auf andere in Bewegung, z. B. die Sonne in Beziehung auf andere Fixsterne. Beides aber ist relative Ruhe und auch relative Bewegung, s. Bewegung, 4. ff.

3. In der Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant, herausgegeben von Fr. Theod. Rink. Königsberg, 1800. 80 S. 8. findet sich eine kleine Schrift von K. (S. 7. ff.), mit der Ueberschrift: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und

*) So lange der Cörper an dem Ort bleibt, wo er sich befindet, so lange ruht er.

Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft; die, wie die übrigen viere, bisher nicht zur allgemeinern Kunde kam. Sie ist eigentlich ein Programm, mit welchem Kant seine Sommervorlesungen im Jahr 1758, zu Königsberg, 4. ankündigte. Kant untersucht in derselben die Begriffe der Bewegung, der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft, und verwirft die bisherigen Vorstellungen darüber (S. 8.).

a. Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe. Wenn ein Cörper seine Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände, die ihn zunächst umgeben, nicht ändert, so wird man sagen: er ruhe. Er (ist nehmlich alsdann an demselben Ort beharrlich gegenwärtig, oder) verändert dann seinen Ort nicht, indem der Ort eines Dinges durch die äussere Beziehung desselben gegen andere, die um ihn sind, erkannt wird. Beziehe ich aber diesen Cörper mit den ihn zunächst umgebenden äussern Gegenständen auf eine Sphäre von weiterm Umfange, so wird sich mein Urtheil von der Ruhe dieses Cörpers vielleicht ändern müssen, und dieses mein Urtheil kann sich bei neuen Aussichten immer verändern. Sitze ich z. B. in einem Schiffe, und eine Kugel liegt vor mir auf dem Tische, so ruhet sie in Beziehung auf den Tisch und das Schiff. Aber eben diese Kugel bewegt sich doch mit dem Schiff etwa von Morgen gegen Abend in Beziehung auf die Ufer des Flusses; dennoch bewegt sich eben diese Kugel mit der viel grösern Geschwindigkeit der Erde in ihrer täglichen Umwälzung um die Axe von Abend gegen Morgen; ja eben diese Kugel ist mit der ganzen Kugel der Erde in ihrem jährlichen Lauf um die Sonne in einer noch schnellern Bewegung von Abend gegen Morgen, obwohl in einer ganz andern Richtung; was noch mehr ist, dieselbe Kugel ist mit der Erde und dem ganzen Son-

nensystem wieder in einer ganz eigenen Bewegung, man weiss nicht, nach welcher Richtung und mit welcher Geschwindigkeit. Und nun weiss ich nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder sich bewege, wohin und mit welcher Geschwindigkeit. Jetzt wird man einsehen, dass uns in dem Ausdruck der Bewegung und Ruhe etwas fehlet; man soll ihn niemals in absolutem Verstande brauchen, sondern immer respective, als relative Bewegung und Ruhe, d. i. in Beziehung auf andere äussere Gegenstände, die den Cörper umgeben. Man soll niemals sagen: ein Cörper ruhet, ohne hinzu zu setzen: in Beziehung auf diese oder jene Dinge. Nun nehme man zwei Cörper an, deren der eine B in Ansehung aller uns zunächst bekannten Gegenstände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer bestimmten Geschwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch so unveränderten Beziehung gegen andere äussere Gegenstände beharren (d. i. ruhen), so ist sie darin doch nicht, wenn man sie in Ansehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn die Beziehung der beiden Kugeln A und B ist gegenseitig, in der Beziehung, in welcher A zu B steht, steht auch B zu A. Die Kugel B, welche in Ansehung gewisser Gegenstände ruhend genannt wird, nähert sich um eben so viel der Kugel A, als diese sich der Kugel B nähert. Wenn also auch die Kugel B in Ansehung anderer äusserlichen Gegenstände in Ruhe ist, so befindet sie sich doch in Ansehung der bewegten Kugel A in gleichmässiger Bewegung. Wenn man nehmlich blos auf die beiden Kugeln A und B allein sieht, kann man da wohl aus dem, was zwischen beiden vorgeht, abnehmen, dass einer von beiden Cörpern ruhe und blos der andere sich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder sich bewege? Unerachtet der Cörper in Ansehung der andern nächsten Gegenstände des Raumes in Ruhe seyn mag, so ist er doch in Ansehung der Kugel B in relativer Bewegung. Wenn eine zwölf-

pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geschoffen wird, fo fagt zwar jeder, die Kanonenkugel bewegte fich und die Mauer ruhete, aber beides ift doch nur wahr in Beziehung der fie zunächft umgebenden Gegenftände. Allein da die Kanonenkugel 600 Fufs in der Secunde durchläuft, und die Erde in der Breite von Paris beinahe eben die Bewegung, aber von Abend gegen Morgen hat, fo hat das Pulver blofs die Bewegung der Kugel mit der Erde von Abend gegen Morgen aufgehoben, und es ift alfo die Frage, ob nicht vielmehr die Mauer in Bewegung fei und die Kugel ruhe. Das Phänomen der Veränderung giebt nichts anders zu erkennen, als dafs beide einander genähert werden. Man fehe alfo den Raum, der zwifchen beiden Cörpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, in der es gefchieht, als die Summe der beiderfeitigen Gefchwindigkeiten an; man fpreche: wie fich verhält die Summe der Maffen A und B zu der Maffe des Cörpers A, fo verhält fich die gegebene Gefchwindigkeit zu der Gefchwindigkeit des Cörpers B, welche die Gefchwindigkeit von A übrig läfst, wenn man fie von der gedachten Totalgefchwindigkeit abzieht. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Cörper gleich vertheilt haben und mit diefen gleichen Kräften werden fie einander auch im Stofse treffen. Hieraus folgt:

α. Es ift unmöglich, dafs ein Cörper gegen einen anlaufen follte, der in abfoluter Ruhe ift;

β. Wirkung und Gegenwirkung ift in dem Stofse der Cörper immer gleich.

Siehe den Art. Bewegung V, B. und Bewegung, abfolute und relative (S. 8. ff.)

b. Von der Trägheitskraft. Man würde vielleicht niemals einen Cörper für völlig ruhig

und dennoch dem auf ihn eindringenden widerſtehend angenommen haben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, daſs er bei dieſem Schein der Ruhe in einem jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun aber der Schein dieſer Ruhe in Anſehung des ſtoſsenden Cörpers aufgedeckt worden iſt, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daſs dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſei, und bei jedem Stoſse eine Bewegung eines Cörpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde. Die Cörper ſcheinen alſo nur in völliger Ruhe die Trägheitskraft als eine innere Kraft an ſich zu haben, aber ſie haben ſie nur in relativer Bewegung gegen den anlaufenden Cörper wirklich, in relativer Ruhe gegen den anlaufenden Cörper hingegen iſt ſie ein bloſser Schein. Dies erhellet auch aus folgenden Gründen:

α. Es mag ein Cörper, wenn er in Ruhe iſt, noch ſo viel Kräfte haben: ſo müſſen ſie doch alsdann gewiſs in ihm im Gleichgewicht ſeyn. Wie ſoll es denn zugehen, daſs der ruhende Cörper ſich plötzlich ſelbſt in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung (Widerſtand) verſetzen ſoll, ſobald der ſtoſsende Cörper ihn berührt?

β. Es würde auch der leidende Körper ſelbſt von dem Stoſse keine Bewegung bekommen, denn der Stoſs und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, auch würde ſich das durch den Stoſs aufgehobene Gleichgewicht den Augenblick drauf von ſelbſt wieder herſtellen, d. i. der geſtoſſene Cörper müſste alsbald nach dem Stoſse wieder ruhig ſeyn (S. 14. ff.).

c. Von dem Geſetze der Continuität, in ſo ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt. Im Jahr 1758

war K. noch ein transſcendentaler Realiſt, und als ein ſolcher konnte er das phyſiſche Geſetz der Continuität nicht erklären (ſ. Continuität, 17.), und hielt damals die Continuität nur für ein logiſches Geſetz. Daher meinte er, daſs Ruhe auch als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen ſei, wäre nur ein logiſcher Kunſtgriff. Ja er meinte ſogar, das phyſiſche Geſetz der Continuität lieſse ſich widerlegen. Dieſes Geſetz, auf den gegenwärtigen Fall angewandt, lautet ſo: ein Cörper, der den andern in Bewegung ſetzt, wirkt auf den andern durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit. Alle Wirkung des anlaufenden Cörpers auf den ruhenden geſchieht nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung. Kant zeigt nun, daſs man dieſes Geſetz annehmen müſſe, wenn man den Begriff der Trägheitskraft retten wolle. Dieſer Grund fällt aber weg, weil es mit dieſem Geſetz in der That ſeine Richtigkeit hat, ſ. Continuität. Kant zeigt nun durch einen dogmatiſchen Grund, warum die berühmteſten Naturkundiger dieſes Geſetz nicht einmal als Hypotheſe wollen gelten laſſen. Es möge nehmlich noch ſo ein unendlich kleines Moment ſeyn, womit ein Cörper auf einen andern in einem Augenblick wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo ſei doch dieſes Moment immer eine plötzliche (d. i. keine continuirliche) Wirkung. Dieſer Grund hätte freilich ſeine Richtigkeit, wenn Cörper, Bewegung und Ruhe, Dinge an ſich ſelbſt und nicht bloſse Phänomene (Erſcheinungen) wären; allein da ſie das letztere ſind, ſo iſt gar nichts abſolut einfaches alſo auch nicht abſolut einfache Momente des Uebergangs aus einem Zuſtande in den andern vorhanden, weil dieſes gegen die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung Raum und Zeit ſeyn würde. S.

Continuität. Dieser Grund, von der Continuität hergenommen, fällt also nun weg (S. 17. ff.).

d. Schlüssel zur Erläuterung der Gesetze des Stofses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe. Beide Cörper (A und B) ruhen also nach dem Stofse beziehungsweise auf einander, wenn sie nehmlich einander geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abstrahirt. Man nehme aber den Cörper B als ruhend in Ansehung des Raums umher und von 2 Pfund Masse —, den Cörper A aber in Beziehung auf eben den Raum als bewegt und von 3 Pfund Masse an. Weil man nun dem Cörper B nach den (in a.) angeführten Sätzen beziehungsweise auf A eine Geschwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen mufs, so werden durch den Stofs diese zwei gleichen Kräfte einander aufheben und beide werden gegen einander respective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweise auf die andern Gegenstände ruhete, diesem zufolge eine auf A relative Bewegung von 2 Graden hatte, so wird eben diese auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geschwindigkeit mit dem Cörper B müssen zuerkannt werden. Nun hebt der Stofs von A diese Bewegung von 2 Graden in B auf, also wird der ihn umgebende Raum (auf welchen nicht gewirkt wird) fortfahren sich nach der vorigen Richtung des Cörpers B zu bewegen, d. i. der Cörper B wird in entgegengesetzter Richtung mit 2 Graden Geschwindigkeit nebst dem in Ansehung B ruhenden Cörper in Beziehung auf den sie umgebenden Raum fortrücken. Wenn zwei Cörper A und B von eben den Massen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengesetzter Richtung gegen einander anlaufen: so müssen die Geschwindigkeiten 3 und 2 summirt und (nach a.) so vertheilt werden, dafs A 2 Grade und B 3 Grade Geschwindigkeit bekommt, womit sie sich folglich durch die Gleichheit der entgegengesetzten

Kräfte in relative Ruhe gegen einander verſetzen. Weil nun durch die relative Bewegung der beiden Cörper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit von 3 Grad geſetzt wurde, B aber beziehungsweiſe auf den äuſsern Raum nur 2 Grad Geſchwindigkeit hatte: ſo wird B mit 1 Grade Geſchwindigkeit und der in Beziehung auf B ruhende Cörper A gleichfalls mit 1 Grade Geſchwindigkeit, in der Richtung, darin A den Stoſs that, fortbewegt werden (S. 21. ff.). S. Bewegung, S 610. ff.

S.

Sache,

ſ. Sachheit.

Sachenrecht,

ſ. Recht, Sachenrecht.

Sacherklärung,

Realdefinition, *definitio rei, definitio realis, definition des choſes, definition réelle.* Dieſen Namen führt diejenige Erklärung, die zur Erkenntniſs des Objects, ſeinen innern Beſtimmungen nach, zureicht, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus innern Merkmalen darlegt (deducirt) (L. 221.). Seiner innern Beſtimmung nach heiſst aber, ſo wie es an und für ſich ſelbſt (nicht durch Vergleichung mit einem andern Object) beſtimmt werden muſs. Den Gegenſtand beſtimmen heiſst ihm ein ſolches Prädicat beilegen, daſs dadurch ein ſynthetiſches Urtheil entſteht, und die Möglichkeit einer ſolchen ſynthetiſchen Verknüpfung zeigt eben die Möglichkeit des Gegenſtandes. Daher iſt jede Sacherklärung zu-

gleich eine synthetische Erklärung, obwohl nicht umgekehrt auch eine jede synthetische Erklärung eine Sacherklärung ist. Wir finden in der Mathematik Beispiele von Realdefinitionen; z. B. ein Kreis ist diejenige ebene Figur, welche von einer geraden Linie beschrieben wird, die sich um ihren einen ruhenden Endpunct bis wieder zu ihrer ersten Lage herumbewegt. Ein Beispiel der Sacherklärung aus der Philosophie findet man im Art. Mein. Die Kategorien aber kann man nicht real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen (C. 300.).

2. Die Namenerklärung, Nominaldefinition (*definitio nominalis, definitio nominis, definition des noms, definition nominale*) hingegen ist diejenige Erklärung, welche die Bedeutung enthält, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnet, oder blofs zur Unterscheidung desselben von andern Objecten dient (L. 221.). Ein Beispiel der Namenerklärung des Kreises ist: ein Kreis ist eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) so eingeschlossen, dafs die geraden Linien, welche bis zu derselben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Puncte, gezogen werden, alle einander gleich sind (Euklides Elem. 1. B. 15. Erklär.). Eine Namenerklärung kann übrigens synthetisch, aber auch analytisch seyn; aber eine jede analytische Erklärung ist nur eine Namenerklärung. Ein Beispiel der Namenerklärung aus der Philosophie findet man auch im Art. Mein. Die gegebenen Erklärungen der Sacherklärung und Namenerklärung sind Namenerklärungen, diese gelten aber in der Logik statt der Sacherklärungen, weil die ganze Logik nur eine analytische Wissenschaft ist, indem in derselben die Ge-

genstände blofs Begriffe sind. Da aber in der Logik die Begriffe doch auch ihre Realität haben, d. i. nicht chimärische Vorstellungen seyn müssen (welches freilich durch blofse Analysis gezeigt wird), so kann man auch sagen, dafs in der Logik die Namenerklärungen zugleich Sacherklärungen sind und beides hier zusammenfällt oder einerlei ist.

3. Ueberhaupt mufs eine Erklärung zureichen, die Sache zu unterscheiden. Ist nun ein Begriff derselben innerlich, d. i. ohne etwas anders damit zu vergleichen, zur Unterscheidung der Sache zureichend, so ist er es gewifs auch äufserlich; wenn er aber innerlich nicht dazu zureichend ist, so kann er doch in gewiffer Beziehung äufserlich dazu zureichend seyn, nehmlich in Vergleichung des zu erklärenden Begriffs (des Definitums) mit andern. Allein die unumschränkte äufsere Zulänglichkeit dazu ist ohne die innere nicht möglich (L. 222.). Nun enthält eine Nominaldefinition blofs äufsere Merkmahle, die aus der Vergleichung des zu erklärenden Begriffs mit andern sich ergeben, und daher blofs das Verhältnifs dieses Begriffs zu andern. Also wird eine Nominaldefinition nur comparativ hinreichend seyn, dahingegen eine Realdefinition es in aller Rücksicht ist.

4. Erfahrungsgegenstände erlauben blofse Namenerklärungen, weil die Synthesis der empirischen Begriffe niemals vollständig seyn kann (indem man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmahle des Begriffs entdecken kann). Leibnitz irrt also, wenn er (*Nouv. Eff. sur l'entend. hum. par Raspe l. III, ch. III.* §. 19. p. 252.) sagt: die Namenerklärung des Goldes, die von seinem Wesen hergenommen werde, und seine sensibeln Eigenschaften angebe, sei zugleich eine Sacherklärung, weil wir die Erfahrung machten, dafs es einen solchen Cörper gebe. Wir kennen das Wesen des Gol-

des und jedes Erfahrungsgegenſtandes nicht vollſtändig, ſondern immer nur zum Theil, daher erhellet daraus nie die Möglichkeit des Objects. Die Namenerklärungen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Realdefinitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realweſen derſelben (L. 222.).

5. Die Erklärungen, die bloſs verneinend ſind, können auch nicht Realdefinitionen heiſsen; weil verneinende Merkmahle nicht zur Erkenntniſs der Sache ihrer innern Möglichkeit nach dienen können. Verneinende Merkmahle können aber doch zur Unterſcheidung einer Sache von andern eben ſo gut dienen, als bejahende; daher können ſie Namenerklärungen geben. Ein einfaches Ding iſt, was keine Theile hat, iſt eine ſolche verneinende Namenerklärung. — In Sachen der Moral müſſen immer Sacherklärungen geſucht werden, dahin muſs alles unſer Beſtreben gerichtet ſeyn; denn in der Moral kommt alles auf die Möglichkeit der Tugenden an, die uns zur Pflicht gemacht werden, nicht das bloſse Unterſcheiden der ſittlichen Begriffe, ſondern das Handeln nach denſelben iſt hier die Hauptſache. In der Mathematik entſtehen die Realdefinitionen aus der Auflöſung der Aufgaben, denn dieſe lehren die Möglichkeit der Gegenſtände, deren Begriffe in den Nominaldefinitionen erklärt worden ſind, ſ. Aufgabe. Die Begriffe der Mathematik ſind willkührlich, folglich können ſie auch immer real definirt werden, d. i. die Möglichkeit deſſen, was die Nominaldefinition ausſagt, kann gezeigt werden, wodurch die Nominaldefinition ſich in eine Realdefinition verwandelt (L. 222.).

6. Die Erklärung iſt genetiſch, eine Cauſaldefinition oder Urſacherklärung (*definitio*

genetica, *definition causale*), wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenstand *a priori in concreto* kann dargestellt werden (L. 222.). Es wird also in der genetischen Erklärung die Art und Weise der Entstehung des Erklärten (Definitums) gedacht. Die genetische Erklärung ist eine Sacherklärung. Man denkt nehmlich in einer genetischen Erklärung die Art und Weise, wie das Erklärte entstehen kann. Da nun, wenn das Erklärte innerlich unmöglich wäre, gar keine Art und Weise seines Entstehens statt finden könnte, so kann aus einer genetischen Erklärung die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes aus innern Merkmahlen erkannt werden. So ist die (1) angegebene Sacherklärung zugleich eine genetische, auch sind die eigentlichen mathematischen Definitionen alle genetisch, indem sie alle die Erzeugungsart des Erklärten lehren; die andern sind blofs logische Definitionen, oder Erklärungen des Begriffs. Die genetischen Erklärungen geben aber nur immer Eine Erzeugungsart des Erklärten an, es kann aber deren zuweilen mehrere geben. Man lernt aber doch aus ihnen wenigstens Eine Art der möglichen Hervorbringung einer Sache, und daher sind sie von vorzüglichem Nutzen in solchen Fällen, wo uns daran gelegen ist, das Entstehen der Objecte zu veranlassen. Sobald eine genetische Erklärung von einem Erfahrungsgegenstande möglich ist, enthält sie auch ein Erzeugungsgesetz *a priori*, denn sie sagt nicht, wie der Gegenstand entsteht, sondern entstehen mufs. Dann ist aber der Gegenstand in Beziehung auf seine Erzeugung nicht empirisch. Hiernach läfst sich folgendes beurtheilen. Wer in sich selbst oder in andern Menschen Erkenntnisse, Gesinnungen, Gemüthsbewegungen, Fertigkeiten hervorbringen will, mufs die Erzeugungsart derselben studiren. Der Künstler mufs ebenfalls die Hervorbringungsart seiner Kunstwerke deutlich kennen. Prediger müssen sich eben-

falls genetische Erklärungen zu bilden suchen. In diesen Beziehungen haben also genetische Erklärungen einen ganz vorzüglichen Werth, wenn sie gleich zuweilen zu enge sind, und nicht begrenzen (*definiunt*), so daſs mehrere Erzeugungsarten möglich bleiben (Steinbart Anleit. des menschl. Verst. 1. Th. §. 127.). Gemeiniglich verdienen solche Erklärungen nicht den Namen der genetischen; denn sie lehren oft nur, was gemeiniglich geschieht, nicht aber was geschehen muſs. Grün ist die Farbe, welche aus der Mischung des Blauen mit dem Gelben entsteht, wäre nur dann genetisch, wenn man das Gesetz (die Regel *a priori*) kennte, nach welchem aus blau und gelb grün werden muſs.

7. Die Bedingung: daſs der Gattungsbegriff (*genus*, *genre*) und der Begriff des specifischen Unterschiedes (*differentia specifica*, *difference specifique*) die Erklärung ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Namenerklärungen in der Vergleichung. Für die Sacherklärungen in der Ableitung gilt diese Regel nicht (L. 223.). S. übrigens: Erklärung und Begriff, 11—13.

Kant. Logik, §. 106. und 107. Anm. S. 221. ff.

Sachheit,

Realität, *realitas*, *realité*. Die Beschaffenheit eines Gegenstandes, daſs er zu den Objecten eines für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden kann. S. Realität. Was diese Beschaffenheit hat, heiſst eine Sache (U. 459.). S. auch Bejahung.

2. Das Wort Sache wird aber auch dem Wort Person entgegengesetzt. Da heiſst Sache, in psychologischer Bedeutung, dasjenige, was in seiner Vorstellung nicht das Ich haben kann, der-

gleichen alſo die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man daher nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Sache iſt, in juridiſcher Bedeutung, ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt (K. XXIII.); was aber in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, iſt keiner Zurechnung fähig, und wir wiſſen nicht, ob Weſen möglich ſind, die in ihrer Vorſtellung das Ich haben können, ohne daſs ſie der Zurechnung fähig ſind. Denn eigentlich iſt es der Mangel an Zurechnungsfähigkeit, was etwas, in dieſer juridiſchen Bedeutung, zu einer Sache macht. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit (Möglichkeit nach moraliſchen Geſetzen zu handeln) ermangelt, heiſst daher Sache (*res corporalis*), weil ihm ſeine Handlung nicht zugerechnet werden kann (K. XXIII.).

3. Auch bei den Weſen, deren Daſeyn nicht auf unſerm Willen beruht, fragen wir: wozu ſind ſie da? Weil wir nehmlich in der Natur organiſche, d. i. ſolche Weſen finden, in welchen jedes einzelne Glied für alle übrigen, und alle übrigen Glieder für dieſes einzelne, unentbehrlich ſind: ſo ſind wir durch die Beſchaffenheit unſres Verſtandes genöthigt, ſelbſt der Natur bei ihren Producten einen Zweck unterzulegen. Sind nun jene Weſen vernunftlos, ſo kann ihr Zweck, oder wozu ſie da ſind, nicht in ihnen ſelbſt liegen, d. i. ſie können nicht um ihrentwillen da ſeyn, und ſie haben alſo nur einen relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der von dem Bedürfniſs andrer Weſen abhängt. Sie können daher nur als Mittel, und nicht als Selbſtzwecke, geſchätzt werden, und eben darum heiſsen ſolche Weſen, in moraliſcher Bedeutung überhaupt, Sachen, indem nur die Freiheit des Willens (die praktiſche Vernunft) ein Weſen zu einem abſoluten Zweck oder Selbſtzweck, ſo wie der Zurechnung fähig, machen kann (G. 65.). S. Perſonalität.

Sättigung,

satietas, saturatio, rassassiement, saturation. Den Namen der Sättigung führt überhaupt derjenige Grad des Vergnügens, auf welchen Ekel folgt. Wenn man z. B. ein angenehmes Buch auf einmal durchlieset, so folgt gemeiniglich Ekel darauf; man hat sich also daran gesättigt. Wir sättigen uns daher, wenn wir Speisen geniessen, eigentlich niemals, sondern essen und trinken nur zur Genüge. Nur der Unmässige, der soviel geniesst, dass sein Magen nichts mehr aufnehmen will, sättigt sich. So sagt man auch in der Chemie, ein Auflösungsmittel ist gesättigt, wenn es von einem Cörper soviel aufgelöset hat, als es nur kann; z. B. das Wasser mit Salz. Thut man, wenn das Wasser mit Salz gesättigt ist, noch mehr hinein, so bleibt dieses letzte Salz unaufgelöset.

Sagacität,

Nachforschungsgabe, *sagacitas, sagacité*. Diesen Namen führt das besondere Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll, um etwas zu entdecken, was entweder in uns selbst oder anderwärts verborgen liegt (A. 158.). Sokrates soll dieses Talent in einem sehr hohen Grade besessen haben, vorzüglich aber Jesus (Joh. 2, 25.).

2. Die Sagacität ist eine Naturgabe (ein Talent), vorläufig zu urtheilen (*judicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden seyn (A. 158.). Der Arzt bedarf dieser Naturgabe vorzüglich. Hippokrates besaß sie in einem hohen Grade unter den ältern, unter den neuern Aerzten Boerhaave, von dem Zimmer-

mann (Von der Erfahrung in der Arzneikunst, 1. Th. III. Buch. 4. Cap.) sagt: dass er von keinem Sterblichen in der Grösse des Geistes und des Herzens jemals sei übertroffen worden. Schwankende Merkmahle und von Andern unentdeckte Verhältnisse sind oft der Grund, über welchen ein scharfsinniger Geist von dem Bekannten zu dem Unbekannten steigt. Man prüft diese Merkmahle und diese Verhältnisse, bis man, durch die praktische Kenntniss einer Menge einfacher und zusammengesetzter Fälle, in der Aehnlichkeit der Theile die Aehnlichkeit des Ganzen findet (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch. 2. Cap.). Er zweifelt, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind, er geht zu Werke, wenn mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewissheit fehlen. Kleine Köpfe sind dieses Zweifels, Zweifler dieser Wirksamkeit unfähig. Der scharfsichtige d'Alembert setzt daher den Geist, der das Wahre nur erkennt, wenn es ihm gerade in die Augen fällt, sehr weit unter den Geist, der es nicht nur in der Nähe sieht, sondern der es bei flüchtigen Merkmahlen in der Ferne ausspürt und bemerkt (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch, 2. Cap.).

3. Die Sagacität ist also das Talent, den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinsten Anlässe der Verwandschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken oder zu erfinden (A. 158.). Wir sehen einige Erscheinungen, ihre Aehnlichkeiten, ihren Zusammenhang, in den Wirkungen ihre Ursachen, und schliessen auf jeden andern noch neuen und unbekannten Fall durch die bekannten. So betrachtet derjenige, der Sagacität hat, die Natur durch die Analogie des Unterschieds oder der Vergleichung. Der erste Schritt z. B. zu der Kenntniss einer noch im Dunkeln schwebenden Krankheit ist die Vergleichung dieser Krankheit mit einer andern, die ihr am nächsten liegt, auch die Mittel werden

in dieser Krankheit gegeben, die in der nächsten die besten sind. Die Aehnlichkeit der Fälle erklärt, dass Krankheiten, welche in ihrer Natur gleich, aber nach den Theilen, auf welche sie fallen, verschieden sind, in ihrem Laufe, in ihren Zufällen, in ihrer Heilart, in ihren Heilmitteln, in ihrem Ausgang übereinkommen (Zimmermann, a. a. O.).

4. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon (*OO. opera S. I. Arnoldi. Lips.* 1694. *fol. p.* 265. *sqq.*) von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Er hat es daher auch überschrieben: von der Auslegung der Natur oder des Menschen Reich. Dieses Beispiel aber reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück suchen solle. Denn wie soll man die Anzeigen auswittern, auf welche man die Principien, nach welchen man zu suchen hat, gründen muss? Denn blind es zu wagen, oder auf gut Glück, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Da aber die Sagacität eine Naturgabe ist, so können gewisse Menschen den Schätzen der Erkenntniss auf die Spur kommen, ohne dass sie es gelernt haben oder andere lehren können (A. 158. f.).

Sammlen,

seine Gedanken, *colligere animum, recueillir ses esprits.* Seine Gedanken in Bereitschaft setzen, sie nach beliebiger Absicht zu benutzen (A. 133.).

Sanction,

ſanctio, *ſanction*. Die willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnung eines fremden Willens (P. 233.), ſ. Religion und Pragmatiſch.

Sanfte Duldsamkeit

der Beleidigungen, *mitis injuriarum patientia*, *molle patience des injures*. Dieſen Namen führt die Entſagung auf harte Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen. Sie iſt Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füſse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt (T. 137.).

Sanftmuth,

placiditas, *manſuetude*. Die Abneigung, Jemanden zu ärgern.

Satz,

Aſſertion, *aſſertio*, *propoſitio*, *enunciatio*, *propoſition*. Dieſen Namen führt eine eigene Hauptgattung der Urtheile, nehmlich das aſſertoriſche (folglich auch das apodiktiſche) Urtheil (L. 170.), z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar; das Eiſen glühet. S. Möglichkeit, 2.

2. Die Logiker (Wolff vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchl. Verſtandes §. 3.) hielten vor K. den Satz für ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil (*iudicium verbis expreſ-*

ſum). Das iſt aber falſch; denn wir müſſen uns auch zu ſolchen Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen, z. B. zu dem Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt. In dem bedingten Satze nehmlich: wenn ein Cörper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, ſind die beiden Urtheile, aus denen er beſteht, doch keine Sätze, ſondern nur die Conſequenz in dieſem hypothetiſchen Urtheil macht dieſes ganze Urtheil zu einem Satz. Und doch muſs man die beiden Urtheile durch Worte denken. Das erſte Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt, wird nur aufgeſtellt, um zu ſehen, was daraus folgen würde, wenn er als Aſſertion, d. i. als Satz ausgeſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil, z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar, behauptet eine Wirklichkeit, und ſagt alſo mehr aus, als das problematiſche, z. B. man denke ſich, ein jeder Cörper ſei theilbar; welches die Wirklichkeit unentſchieden läſst. Eben ſo kann man auch in disjunctiven Urtheilen die Glieder der Disjunction, die insgeſamt problematiſche Urtheile ſind, nicht Sätze nennen; aber wohl iſt das ganze disjunctive Urtheil ein Satz, denn es iſt aſſertoriſch. Das aſſertoriſche Urtheil ſteht alſo unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze: ein jeder Satz muſs gegründet (nicht ein bloſs mögliches Urtheil, welches nur keinen Widerſpruch enthalten darf) ſeyn; dies aber folgt aus dem Satze des Widerſpruchs, weil der Satz ſonſt kein Satz ſeyn würde (E. 16. *)). S. Urtheil.

3. Der Satz der Identität oder Einſtimmung (*principium identitatis*) iſt z. B. ein Satz, denn er behauptet: A iſt A, und iſt ſchon darum gegründet, weil ſein Gegentheil: A iſt nicht A, ein Widerſpruch iſt. Dagegen läſst ſich umgekehrt der Satz des Widerſpruchs, welcher auch ein Satz iſt, denn er behauptet: der Satz, A iſt nicht A, iſt falſch; nicht aus dem Satz der Identität ableiten.

Denn aus dem Satz: A ist A, folgt noch nicht, dass der Satz: A ist nicht A, falsch sei; denn es ist die Frage: ob A nicht beides A und nicht A seyn könne. Der Satz des Widerspruchs ist unmittelbar gewiss, denn die Aufhebung des Prädicats in dem Satz: A ist nicht A, würde das Subject mit aufheben, und also nichts zum Denken übrig bleiben (Schulz Prüfung, I. Th. S. 78. *)), s. Identität.

4. Der Satz des Grundes (*principium rationis*): ein jeder Satz muss gegründet seyn, ist selbst ein Satz. Er bestimmt aber nichts von Dingen, sondern ist ein bloss logischer Satz, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, muss es zugleich als gegründet vorgestellt werden. Wenn dieser Satz nicht wäre, so gäbe es bloss problematische Urtheile und keine Sätze. Auch ist dieser Satz analytisch, denn das Subject: Satz, heisst ein assertorisches Urtheil, d. i. ein solches, welches logische Wirklichkeit aussagt. Das Prädicat: gegründet, aber, heisst logisch wirklich. Dieser Satz abstrahirt also von aller Beschaffenheit der Dinge, und muss mit dem synthetischen Satz der Causalität in der Metaphysik: alle Veränderung muss eine Ursache haben (real gegründet seyn), nicht verwechselt werden (E. 101. f.), wie es von Leibnitz, s. Leibnitz 4, I, Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 30. f.) und Baumgarten geschehen ist.

5. *A priori* ist ein Satz (*propositio a priori, proposition a priori*), wenn er aus dem menschlichen Erkenntnissvermögen entspringt, und also nicht auf Erfahrung gegründet ist. Ein Cörper ist ausgedehnt, ist z. B. kein Erfahrungssatz, sondern *a priori;* denn er folgt aus dem Begriff eines Cörpers (C. 11.), s. Prädicat, 12.

6. Analytisch ist ein Satz (*propositio analytica, proposition analytique*), wenn sein Prädicat nur eben dasselbe enthält, was im Begriffe des Subjects dieses Satzes gedacht war (E. 89.). Die auf gültige Beweise gegründeten Sätze der bisherigen Metaphysik (z. B. in Baumgartens Metaphysik) waren alle analytisch (E. 90. Pr. 33.). Darum waren es aber auch keine eigentlich metaphysischen Sätze, denn diese müssen synthetisch seyn, weil eine Wissenschaft mehr liefern muss, als bloss logische Entwickelungen. Der Satz: alles Nothwendige ist ewig, ist ein solcher bisheriger metaphysischer, aber analytischer Satz, dessen Wahrheit durch blosse Entwickelung des Subjects: nothwendig, erkannt werden kann (E. 94.). Denn dessen Gegentheil an sich unmöglich ist, das kann auch zu keiner Zeit zufällig, d. h. sein Gegentheil möglich seyn. Eben so sind auch die Sätze: alle endliche Dinge sind veränderlich; das unendliche Ding ist unveränderlich; ein Cörper ist ausgedehnt und undurchdringlich; und, die Wesen der Dinge sind unveränderlich analytisch (E. 94. f. 97. *). S. Prädicat, 2. ff. und Analytisches Urtheil.

7. Demonstrable Sätze (*propositiones demonstrabiles, propositions démonstrables ou démontrables*) sind die, welche eines Beweises fähig sind (L. 172.). Z. B. die Erde ist sphärisch.

8. Empirisch ist ein Satz, oder ein Erfahrungssatz (*propositio empirica, proposition empirique*), wenn er auf Erfahrung gegründet ist. Mithin kann er niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten. Denn Erfahrung kann dergleichen nicht liefern. Dass es auf unsrer Erde zwischen den beiden Polarkreisen in 24 Stunden einmal Tag und Nacht werde, ist ein Erfahrungs-

satz, denn es ist eine Erfahrung, worauf sich dieser Satz gründet. Nun scheint er zwar Allgemeinheit zu haben, allein diese Allgemeinheit ist nur comparativ, d. i. vergleichungsweise mit dem Gegentheil, denn es hat noch keine Ausnahme von dieser Regel statt gefunden. Nur dann würde eine strenge Allgemeinheit möglich seyn, wenn auch das Gegentheil unmöglich wäre, so dass es gar nicht anders möglich wäre, und das so seyn müsste, dann würde auch keine Ausnahme davon statt finden. Eine solche Nothwendigkeit aber ist keine Sache der Erfahrung.

9. Exponible Sätze, undeutlich zusammengesetzte Sätze (*propositiones exponibiles s. explicabiles*, *propositions explicables*), sind solche, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise enthalten ist; so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht. In dem exponibeln Satz: wenige Menschen sind gelehrt, liegt

a. aber auf eine versteckte Weise der negative Satz: viele Menschen sind nicht gelehrt; und

b. der affirmative: einige Menschen sind gelehrt.

Die Natur der exponibeln Sätze hängt lediglich von den Bedingungen der Sprache ab, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann. Diese Sätze, die, wie an dem Beispiel gezeigt worden ist, exponirt werden müssen, gehören also in die Grammatik (L. 171.).

10. Indemonstrable Sätze (*propositiones indemonstrabiles*, *propositions indémonstrables ou indémontrables*) sind die, die keines Beweises fähig sind. Unmittelbar gewisse

Sätze ſind indemonſtrabel, und alſo als Elementarſätze anzuſehen (L. 172.). Z. B. ein Dreyeck iſt kein Quadrat.

11. Lehnſätze, Hülfssätze (*lemmata, lemmes*) heiſsen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus andern Wiſſenſchaften entlehnt ſind (L. 175. f.). Sie ſind demonſtrable Sätze. So gebraucht man z. B. in der Trigonometrie zur Demonſtration eines gewiſſen Problems den arithmetiſchen Lehrſatz: daſs von zwei Zahlen die gröſsere aus der halben Summe und der halben Differenz, die kleinere aus der Differenz zwiſchen der halben Summe und der halben Differenz beider Zahlen beſtehe. Dieſer arithmetiſche Lehrſatz iſt in der Trigonometrie ein Lehnſatz.

12. Logiſch iſt ein Satz (*propoſitio logica, propoſition de Logique*), wenn er bloſs die Form des Denkens überhaupt, ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen, betrifft (E. 53.). Die ganze Lehre von den Schlüſſen enthält z. B. nichts als logiſche Sätze, denn ſie betrifft die Form der Ableitung der Urtheile aus andern. Insbeſondere iſt der Satz: alle Schlüſſe ſind entweder unmittelbare oder mittelbare, ein logiſcher Satz, denn er giebt die beiden einzigen Arten der Ableitung eines Urtheils aus andern an. Man ſiehet, es wird dabei kein Gegenſtand des Denkens in Betrachtung gezogen, ſondern nur geſagt, wie wir überhaupt denken, die Gegenſtände, über welche gedacht wird, mögen ſeyn, welche man will.

13. Praktiſche Sätze (*propoſitiones practicae, propoſitions pratiques*) ſind die, welche eine Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird. Der Form nach gehö-

ren sie zur Logik, der Materie nach in die Moral (L. 171.).

14. Synthetisch ist ein Satz (*propositio synthetica*, *proposition synthetique*), wenn sein Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; oder auch: wenn durch sein Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war (E. 89.). Eigentlich metaphysische Sätze sind insgesammt synthetisch (E. 36.), s. Satz, analytischer. Die bisherige Metaphysik (z. B. Baumgartens) trug zwar auch mehr als zu viel synthetische, und unter diesen auch ganz wahre Sätze vor, hat sie aber niemals aus Gründen *a priori* bewiesen, und kann sie nicht beweisen, weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will. Die Anschauung *a priori* ist die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Mathematik, die Anschauung *a posteriori*, aller Erfahrungssätze, und dass durch sie allein Erfahrung möglich ist, die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Metaphysik. Alle Wissenschaften enthalten, als solche, synthetische Sätze, bloss die Logik ausgenommen (E. 90. ff.). Der Satz der Causalität: alle Veränderung muss eine Ursache haben, ist ein synthetischer metaphysischer Satz, dessen Wahrheit bloss dadurch erkannt werden kann, dass ohne ihn gar keine Erfahrung von Veränderung möglich seyn, sondern alle Veränderung für ein blosses Spiel unsrer subjectiven Vorstellungen gehalten werden würde. Ein synthetischer Satz ist also ein solcher Satz, durch den ich über den Begriff des Subjects hinausgehe und mehr von ihm sage, als in ihm gedacht war (P. 250.). So ist jeder Existenzialsatz, d. i. ein solcher, der das Daseyn wovon aussagt, synthetisch;

denn er sagt aus, dass ausser dem Begriff des Subjects, der im Verstande gedacht wird, noch ein Gegenstand ausser dem Verstande gesetzt werde. Z. B. der Existenzialsatz: es ist ein Gott. Das Daseyn ist nehmlich etwas, was gar nicht im Begriffe des Subjects: Gott, liegt, denn man kann von etwas, also auch von Gott, den vollständigen Begriff haben, ohne zu wissen, ob auch ein solcher Gegenstand existire, als in dem Begriff gedacht wird. S. auch Analytisches Urtheil, 16., Euklides, 4., Naturwissenschaft, 4. und Metaphysik, 1.

15. Tautologische Sätze (*propositiones tautologicae*) heissen diejenigen analytischen Sätze, in denen eine ausdrückliche (*explicita*) Identität der Begriffe ist. Z. B. ein Mensch ist ein Mensch. Sie sind virtualiter leer oder Folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch (L. 174.).

16. Theoretische Sätze (*propositiones theoreticae*, *propositions théoriques*) heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen, und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme (L. 171.). So ist z. B. ein Triangel ist die Hälfte eines Parallelogramms von gleicher Grundlinie und Höhe, ein theoretischer Satz.

17. Transscendental ist ein Satz (*propositio transscendentalis*, *proposition transscendentale*), wenn er ein synthetisches Vernunfterkenntniss nach blossen Begriffen und mithin discursiv ist (C. 750.). Synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt gehen, deren Anschauung sich *a priori* nicht geben lässt, sind transscendental (C. 748.). Demnach lassen sich transscendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, son-

dern nur nach Begriffen *a priori* geben; durch Construction der Begriffe gegebene Sätze find mathematifch. Die transfcendentalen Sätze enthalten blofs die Regel, nach der eine gewiffe fynthetifche Einheit der Wahrnehmungen gefucht werden foll, d. i. desjenigen, was nicht *a priori* anfchaulich vorgeftellt werden kann. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darftellen, fondern diefes nur *a pofteriori* (vermittelft der Erfahrung) thun, und die Erfahrung wird nach diefen fynthetifchen transfcendentalen Grundfätzen allererft möglich (M. I. 868.). Wenn man von einem Begriffe fynthetifch urtheilen foll, fo mufs man aus diefem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anfchauung, in welcher er gegeben ift. Denn, bliebe man bei dem ftehen, was im Begriffe gegeben ift, fo wäre das Urtheil blofs analytifch, f. Analytifches Urtheil. Man kann aber von dem Begriffe zu der ihm correfpondirenden reinen oder empirifchen Anfchauung gehen, um ihn in derfelben *in concreto* zu erwegen. Im erftern Fall erkennt man *a priori*, im letztern *a pofteriori*, was dem Gegenftande des Begriffs zukommt. Das erftere ift die rationale und mathematifche Erkenntnifs durch die Conftruction des Begriffs, das zweite die blofse empirifche und mechanifche Erkenntnifs, die niemals nothwendige und apodiktifche Sätze geben kann. So könnte man feinen empirifchen Begriff vom Golde zergliedern, oder herzählen, was man bei diefem Begriff wirklich denkt. Dadurch geht nun zwar in diefem Erkenntnifs eine logifche Verbefferung vor, aber es wird dadurch keine Vermehrung der Erkenntnifs oder kein Zufatz zu derfelben erworben. Man nehme aber die Materie, welche unter diefem Namen vorkommt, und ftelle mit ihr Wahrnehmungen an. Diefe wird nun verfchiedene fynthetifche, aber empirifche Sätze an die Hand geben, wodurch das Erkenntnifs vom Golde einen Zufatz er-

hält. Den mathematischen Begriff eines Triangels construirt man, d. i. giebt ihn *a priori* in der Anschauung, und erhält auf diese Weise eine synthetische und rationale Erkenntniss. Aber ganz anders ist es mit transscendentalen Sätzen. Wenn nun der transscendentale Begriff der Realität, Substanz, Kraft u. s. w. gegeben ist, so bezeichnet er lediglich eine Art der Verknüpfung (Synthesis) der empirischen Anschauungen (die also *a priori* nicht gegeben werden können). Und so kann aus ihm nur ein Grundsatz der Synthesis möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Z. B. vermittelst des transscendentalen Begriffs der Ursache geht man wirklich aus dem Begriffe von einer Begebenheit (dass etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die etwa den Begriff der Ursache *in concreto* darstellte. Sondern der Begriff der Ursache bezeichnet lediglich eine Art der Verknüpfung der Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung, dem Begriffe der Ursache gemäss, gefunden werden. Man verfährt also bloss nach Begriffen, und kann nicht durch Construction der Begriffe verfahren; denn der Begriff der Ursache ist eine Regel der Verknüpfung (Synthesis) der Wahrnehmungen, die sich *a priori* nicht geben lassen (keine reine Anschauungen sind). Durch die transscendentalen Sätze wird also alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntniss allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch *a priori* gegeben (C. 749. f. M. I. 869.). Ein transscendentaler Satz ist also ein solcher, der die Art, wie der Verstand die Form des Denkens ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge *a priori* braucht (E. 53. ff.).

Kant. Logik, §. 30. Anm. 3. S. 170. — §. 33. S. 172. — §. 37. S. 174. §. 39. S. 175. f.

Kant. Ueber eine Entdeckung. 1. Abſchn. A. S. 16. *) — B. S. 36. — C. S. 53. f. — 2. Abſchn. S. 89. ff. — S. 93. ff. — S. 101. f.

Satz des Widerſpruchs,

ſ. Widerſpruch.

Satzung,

Statut (*ſtatutum*, *ſtatut*). Dieſer Name wird derjenigen Verordnung gegeben, die, ohne daſs der Befehl eines Obern vorher ergangen, nicht verbindend ſeyn würde (R. 138.). Alle ſogenannten levitiſchen Geſetze ſind Satzungen, denn hätte ſie Moſes nicht im Namen Gottes vorgeſchrieben, ſo würden ſie für die Iſraeliten nicht verbindend geweſen ſeyn, z. B. das: alles Fett iſt des Herrn (3. Moſ. 3, 16.).

2. Wenn es in der Religion Statuten giebt, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, die für unſre reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind: ſo kann es nur zum Behuf einer Kirche ſeyn, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk (z. B. die Juden) eingeſchränkt iſt, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann, für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn (ſ. Wahn). Die Befolgung eines ſolchen Religionswahns aber iſt ein Afterdienſt, d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſt gerade entgegen gehandelt wird (R. 255. f.).

3. Jedes Gesetzbuch muss **Statuten**, d. i. von der **Willkühr** eines **Obern** ausgehende (nicht **aus der Vernunft** entspringende) **Lehren** enthalten. Denn die Gesetze müssen doch von der Regierung sanctionirt werden, weil sie sonst nicht schlechthin Gehorsam fordern könnten, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der **Vernunft** abgeleitet werden können. Ein solches Gesetzbuch ist nun für die **christliche Kirche** die **heilige Schrift** insonderheit **neuen Testaments**, sie enthält die beständige, für jeden Christen zugängliche Norm, darnach er sich richten kann, und folglich auch **Statuten**. Solche Statuten sind z. B. die Verordnung der **Taufe**, des **Abendmahls**, des **öffentlichen Gottesdiensts** (F. 14. f.).

4. Dass aber die Religion selbst nie auf **Satzungen** gegründet werden könne, so hohen Ursprungs sie immer seyn mögen, das erhellet aus dem **Begriff** der Religion selbst, s. **Religion**. Nicht der Inbegriff gewisser **Lehren** als **göttlicher Offenbarungen** (denn der heisst **Theologie**), sondern der aller unsrer **Pflichten** als **göttlicher Gebote** (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist **Religion**. Darum ist sie aber auch nur eine **einzige**, und es giebt nicht **verschiedene Religionen**, aber wohl **verschiedene Glaubensarten** an göttliche **Offenbarung** und deren **statutarische** Lehren, die nicht **aus der Vernunft** entspringen können, d. i. verschiedene Formen der **sinnlichen** Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen (F. 44. f.).

Scandiren,

Der Musik ähnlich, tactmässig sprechen. So sind Verse eine Rede, die scandirt wird, d. i.

die der Mufik ähnlich, tactmäfsig gefprochen wird. Verfe müffen fcandirt werden, d. i. man mufs die Feierlichkeit des Versbaues hören laffen. Und man mufs nicht fcandiren, wenn man Verfe liefet, d. i. die Feierlichkeit mufs nicht fo ins Affectirte fallen, dafs der Versbau dem Verftehen des Inhalts und den dadurch zu bewirkenden Gefühlen Eintrag thue (A. 198.).

Schadenfreude,

f. Qualificirt, 3.

Schalkhaft,

lofe, ift eine fonft artige Mannsperfon, wenn fie fich bisweilen die Freiheit nimmt, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anfpielungen, die fich auf die Gefchlechterneigung beziehen, durchfchimmern zu laffen (S. II. 339.).

Scham,

pudor, *pudeur*. Mit diefem Namen belegt man diejenige Angft, die aus der Beforgnifs entfpringt, dafs man von einer gegenwärtigen Perfon verachtet werde. Es ift diefe Angft ein Affect, denn fie tritt plötzlich ein, und ift ein Gefühl der Unluft im gegenwärtigen Zuftande, welches im Subject die Ueberlegung nicht aufkommen läfst. Diefer Affect der Scham macht durch feine Heftigkeit zugleich unvermögend, das Uebel abzuwehren, und ift daher der eine von den beiden Affecten, die fich in Anfehung ihres Zwecks felbft fchwächen (*impotens animi motus*); der andere ift der Zorn. Wir

ſympathiſiren aber mit der Scham des Andern, als einem Schmerz, wenn er uns die Anreizung zu derſelben erzählt, indem wir ihm in dieſem Affect gegenwärtig ſind (A. 209. 217. f.) Die falſche Scham iſt die Verlegenheit (die Verwirrung) über das Bewuſstſeyn ſeiner Blödigkeit (des Mangels an Zutrauen zu ſich ſelbſt). Dieſe Verlegenheit iſt auch ein Grad von Angſt. Dieſe Scham kann ſich Niemand abgewöhnen. Jeder iſt verlegen, blöde zu erſcheinen, und erröthet über ſeine eigene Blödigkeit. Die wahre Scham hat immer wahre Fehler, die man an ſich bemerkt, zum Grunde.

2. Scham, als Leidenſchaft, iſt die durch die Vernunft des Subjects ſchwer oder gar nicht bezwingliche Neigung, ſich ſelbſt mit der Beſorgniſs, daſs man von, auch nicht anweſenden, Perſonen verachtet werde, anhaltend aber vergeblich zu quälen (A. 209.). Z. B. wenn ein Schriftſteller ſich mit der Beſorgniſs anhaltend aber vergeblich quält, daſs ihn abweſende Gelehrte, wegen der Fehler, die er ſelbſt in ſeiner herausgegebenen Schrift bemerkt, verachten werden. Die Vorwürfe des Gewiſſens über unſittliche Handlungen ſind ſtets mit Scham begleitet.

Scharfſinn,

Scharfſinnigkeit, *acumen*, *ſubtilité de l'eſprit*. Dies iſt der Name des vorzüglichſten Talents, vermittelſt der Urtheilskraft und des Witzes auch die kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, ſ. Subtilität. So gehört Scharfſinn dazu, das Abſtracte in dem Concreten aufzufinden, ſ. Abſondern und Concret. Dieſer Scharfſinn kann zwar, als Naturgabe, nicht erworben (*non comparatur*), aber doch durch Uebung (*exercita-*

tione) geſchärft werden. Man kann auch Scharfſinn haben zu einer Art der Erkenntniſs und zu der andern nicht; der metaphyſiſche Scharfſinn reicht nicht hin zur Mathematik, und der mathematiſche Scharfſinn wieder nicht zur Metaphyſik, obwohl der letztere zur Schärfung des erſtern ſehr nützlich iſt (*Wolfii Pſych. ration.* §. 556. *not. p.* 478). Der Scharfſinn iſt aber nicht bloſs an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu, der dann ſcharfſinniger Witz (*perſpicacia*) heiſst; nur daſs er im erſtern Fall mehr der Genauigkeit (*cognitio exacta*) halber, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird, weshalb auch der Witz deſſelben blühend genannt wird, ſeine Urtheilskraft aber fruchtbar genannt werden könnte. Die Natur ſcheint nehmlich in ihren Blumen mehr ein Spiel und in ihren Früchten mehr ein Geſchäft zu treiben. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinn, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Gegen Wolff (*Jus naturae P. I.* §. 228. *ſq. p.* 145. *ſq. et Ethica P. I. cap. III. p.* 279. *ſqq.*).

Schauſpiel,

ſpectaculum theatrale, *jeu de théâtre.* Ich habe bereits in dem Artikel Kunſt, ſchöne, I. von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem Schauſpiele das Nöthige beigebracht. Aber um der Vollſtändigkeit willen will ich noch folgenden Zuſatz machen, der jener Stelle noch mit zur Erläuterung dienen kann, und den ich aus Sulzers Theorie (Art. Schauſpiel) nehme.

Es war ſehr natürlich, daſs die ſchönen Künſte ſich des natürlichen Hanges der Menſchen zu

allen Gattungen der Schauſpiele bedienten, ihnen künſtlich veranſtaltete zu geben. Die frommen Eiferer und die finſtern Moraliſten, die alle zur Erholung und Aufmunterung der abgeſpannten Seelenkräfte veranſtaltete Schauſpiele verwerfen, bedenken nicht, was für wichtige Gelegenheiten, den Menſchen nützlich zu werden, ſie den ſchönen Künſten nehmen wollen. Durch beſtändige Unterhaltung und Verſtärkung ſeiner innern Wirkſamkeit, ſelbſt bei ſeinen Erholungen, wird der Menſch immer verſtändiger, und vermehrt die Maſſe ſeiner Vorſtellungen und damit auch die Fertigkeit ſie zu ordnen und Nutzen daraus zu ziehen.

Scheidung,

Zerlegung, Zerſetzung, *analyſis*, *analyſe*. Die Wirkung der Materien auf einander, ſo fern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile ſo verändern, daſs dieſer Einfluſs auf einander die Abſonderung zweier (oder mehrerer) durch einander aufgelöſeten Materien zur Wirkung hat (N. 95.). Materien, auf die (ſo weit unſre Erkenntniſs hierin reicht) keine andern Materien ſo wirken, daſs jene ſich dadurch noch in zwei Materien von einander ſondern lieſsen, nennt man Elemente. Man ſollte ſie eigentlich unzerlegte Subſtanzen nennen; denn ob wir ſie gleich bis jetzt noch nicht in zwei Materien haben von einander ſondern können, ſo folgt doch daraus noch gar nicht, daſs dieſes an ſich unmöglich ſei und ſie abſolut einfach ſind; zumal da es gar nichts Abſolutes in der Natur giebt, indem dieſes nur eine Idee iſt (Trommsdorfs Chemie, 1. B. §. 22. S. 22.). S. Einfache, 8. und Zergliederung.

Schein,

Illusion, *illusio*, *illusion*, s. Erscheinung, 4. und Idealismus, critischer, S 388, ff.

Aller Schein besteht darin, dass der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird. Wenn ich z. B. an dem Saturn Henkel sehe, und ich darum behaupte, dass er auch Henkel habe: so ist mein Sehen der Grund meines Urtheils, der in mir liegt oder subjectiv ist, indem er von meiner Stellung gegen den Saturn abhängt; ich halte diesen Grund aber für objectiv, d. i. ich halte dafür, dass er im Saturn selbst liege, oder dass der Saturn so beschaffen sei, und sich daher mir so darstelle. Diese Verwechselung des Orts des Grundes, dass ich den Sitz desselben in das Object verlege, da er sich doch in mir selbst befindet, ist der Schein. Die Selbsterkenntniss der reinen Vernunft, in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch, ist das einzige Verwahrungsmittel gegen diese Verirrung. Die Vernunft geräth nehmlich darein, wenn der speculative Verstand ihre Bestimmung misdeutet, und dasjenige transscendenter Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauch angeht (Pr. 127.).

2. Nichts kann also verkehrter seyn, als wenn man Erscheinungen mit Schein verwechselt, oder beides für einerlei hält, und meint, die Erscheinungen wären ein blosser Schein, d. i. leere Täuschungen. Und doch ist aus einer solchen unverzeihlichen und beinahe vorsetzlichen Verwechselung jener Einwurf gegen K. Lehrbegriff entstanden, er verwandele alle Dinge der Sinnenwelt (Erscheinungen) in lauter Schein (Pr.

65.), s. Idealismus, critischer, S. 388. Schein oder Illusion besteht in einem falschen Urtheile, in welchem man einem Gegenstande ein Prädicat, das ihm bloss in Beziehung aufs Subject zukommt, an sich beilegt. So ist die Röthe und der Geruch der Rose in Beziehung auf unsre Empfindung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Rose an sich Zukommendes ein bloser Schein. Eben so ist die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne in Beziehung auf unsere äussere Wahrnehmung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Sonne an sich Zukommendes ein blosser Schein. Nun sind das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch Coexistenz und Succession, Ausdehnung, Gestalt, Schwere, Veränderung, Bewegung u. s. w. Prädicate, die einem Dinge bloss in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit zukommen; also sind sie als Prädicate der Dinge an sich bloss Schein und Täuschung. Dagegen kommen alle jene Prädicate den Dingen in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit (d. i. als Erscheinungen) schlechterdings und nothwendig zu. Unsere Sinnlichkeit aber ist nichts negatives, nicht bloss Einschränkung und Ohnmacht unserer Vorstellungskraft. Sie ist ein positives reales Anschauungsvermögen, mithin ist auch alles aus demselben Entspringende etwas Reales. Also sind alle jene Prädicate, als nothwendige Prädicate der Erscheinungen oder sinnlichen Gegenstände, nicht Schein und Täuschung. Sie sind, als solche, etwas Wahres und Reales. Und zwar sind sie das einzige Reale, wodurch sich die Dinge uns offenbaren, und wahre reale Gegenstände für uns werden können. Sie anzuschauen, wie sie an sich sind, ist uns nicht gegeben. Aber dieses ist auch für uns entbehrlich, und dürfte wohl nur ein ausschliessendes Vorrecht Gottes seyn. Nur in diesem Wesen möchte die Anschauung ganz intellectuell, d. i. ganz selbst-

thätig, und eben daher ein wirkliches Erſchaffen der Gegenſtände ſeyn, die es anſchauet (Schultz Prüfung, B. II. S. 294. ff.). S. auch Beweis, I, 1. Daſs aber Schein auch nicht Wahrſcheinlichkeit ſei, findet man im Art. Scheinbarkeit.

3. Von der Logik des Scheins, ſ. Dialektik. Hier will ich darüber, und über die verſchiedenen Arten des Scheins noch Folgendes bemerken. Die Erſcheinungen entſtehen durch die Sinne, der Schein durch den Verſtand; die Erſcheinungen ſind reale Gegenſtände, der Schein iſt ein falſches Urtheil; die Sinne irren nicht, denn ſie urtheilen nicht, und können alſo keinen Schein hervorbringen, der Verſtand allein irrt auch nicht, denn er muſs ſeinen weſentlichen Geſetzen folgen, er ſchauet aber auch nicht an, und wird auch nicht ſinnlich afficirt, und ſo entſpringen auch nicht durch ihn und vermittelſt deſſelben Erſcheinungen und eben ſo wenig durch ihn allein Schein. Hätten wir alſo keine andere Erkenntniſskraft als den Verſtand, ſo würde gar kein Schein möglich ſeyn. Allein es liegt, wie wir geſehen haben, auſser dem Verſtande noch eine andere unentbehrliche Erkenntniſsquelle in uns. Das iſt die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt, und dabei nach andern Geſetzen wirkt, als der Verſtand. Der Schein entſpringt nur aus dem unbemerkten Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil. Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, iſt der Quell realer Erkenntniſſe; denn ſie iſt das Object, worauf der Verſtand ſeine Function anwendet. Aber die Sinnlichkeit, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einflieſst, iſt der Grund des Scheins und des daraus entſpringenden Irrthums; denn ſie beſtimmt den Verſtand zu einem falſchen Urtheil. Man kann daher den Schein auch durch die Verleitung zum Irrthum erklären (Pr. 67.). Die

Sinnlichkeit macht nehmlich, daſs die subjectiven Gründe des Urtheils (z. B. das Sehen der Henkel des Saturn) mit den objectiven (z. B. daſs der Saturn vorhanden seyn muſs, die Gegenstände sich durchs Gesicht darstellen u. s. w.) zusammenfliesſen, und diese von ihrer Bestimmung (den Gegenstand zu erkennen, wie er ist) abweichend machen. Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das bloſs Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird. Man kann das Urtheil mit einem bewegten Cörper vergleichen, der zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfliesſt, in krummlinigte Bewegung ausschlägt, s. Bewegung, krummlinigte. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft zu unterscheiden, die sich mit einmengt, kann man sich die Sache auch so vorstellen: das irrige Urtheil oder der Schein ist gleich der Diagonale zwischen zwei Kräften, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, und gleichsam einen Winkel einschliesſen, s. Bewegung, zusammengesetzte, C. und Lehrsatz, Beweis, 3., Fall, auch: Einfache, 8. (C. 349. ff. M. I, 392.).

4. Empirisch ist der Schein (*illusio empirica*, *illusion empirique*), wenn er sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, so daſs die Urtheilskraft durch den Einfluſs der Einbildung in der Erfahrung verleitet wird. Ein solcher Schein ist z. B. der optische, wenn man, unter andern, auf der See eine Wolke (Nebelbank) für eine Insel hält (C. 351. L. 77.). Dieser empirische Schein ist gar nicht zu vermeiden. Wir können es z. B. nicht vermeiden, daſs uns das Meer in der Mitte nicht höher schei-

ne, als an dem Ufer; weil wir die Mitte des Meers durch höhere Lichtſtrahlen ſehen, als das Meer am Ufer. Eben ſo wenig kann der Aſtronom verhindern, daſs ihm der Mond im Aufgange nicht gröſser ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird (C. 353. f.). Weil die ſubjective Vorſtellung in der Anſchauung leicht zu einem falſchen Urtheil Veranlaſſung geben kann, ſo ſagt man wohl: es ſcheint ſo; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, ſondern des Verſtandes (Pr. 66.).

5. Logiſch iſt der Schein (*illuſio logica*, *illuſion de Logique*), wenn er in der bloſſen Nachahmung der Vernunftform beſteht. So iſt z. B. der Schein der Trugſchlüſſe ein logiſcher Schein. Er entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. Sobald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich (C. 353.).

6. Transſcendental iſt der Schein (*illuſio transſcendentalis*, *illuſion transſcendentale*), wenn er auf Grundſätze einflieſst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt. In der Erfahrung haben wir allezeit einen Probirſtein der Richtigkeit der auf ſie angewendeten Grundſätze an der Erfahrung ſelbſt, dieſer fehlt uns aber bei dem Gebrauch ſolcher Grundſätze, mit denen wir über die Erfahrung hinausgehen wollen. Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halten, nennt K. immanente; diejenigen aber, die die Grenzen der Erfahrung überfliegen wollen, transſcendente. Die Critik der reinen Vernunft hat nun den Zweck, den Schein der transſcendenten anmaſslichen Grundſätze aufzudecken (C. 351. ff. M. I. 393.). Der transſcendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die

transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat, z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muſs der Zeit nach einen Anfang haben. Die Urſache hiervon iſt dieſe: daſs in unſrer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntniſsvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben. Dadurch geſchieht es nehmlich, daſs die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Dies iſt eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt (C. 353. M. I. 394.). S. Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſind das einzige Mittel, den transſcendentalen Schein zu verhüten. Er iſt es, durch den Metaphyſik von jeher getäuſcht worden iſt. Man hielt nehmlich Erſcheinungen, die doch bloſse Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt, und daraus erfolgten dann alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft, die durch eine einzige Bemerkung gehoben wird. Dieſe iſt: daſs Erſcheinung, ſobald als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit iſt; ſobald ſie aber über die Grenze der Erfahrung hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt (Pr. 69.).

Scheinbarkeit,

veriſimilitudo, vraiſemblance. Ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in ſo ferne dieſelben gröſser ſind, als die Gründe des Gegentheils. Das Fürwahrhalten iſt das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird (L. 98.). Die Gründe ſind das, warum es als wahr vorgeſtellt wird, und dieſe ſind unzureichend, wenn dabei immer noch das Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglich-

keit des Gegentheils des Urtheils ſtatt findet. Dann hat dieſes Gegentheil auch noch Gründe für ſich. Nun kann man entweder die Gründe für die Wahrheit des Urtheils und für ſein Gegentheil mit einander ihrer Gröſse nach mit den Gründen für das Gegentheil oder auch mit der Gröſse der zureichenden Gründe vergleichen, oder ihrem Verhältniſs nach mit den zureichenden Gründen; hat nun das Urtheil ein gröſseres Verhältniſs zu den zureichenden Gründen, als ſein Gegentheil, ſo iſt das Urtheil wahrſcheinlicher; hat das Urtheil aber gröſsere (mehr oder ſtärkere) Gründe für ſich, bloſs in Vergleichung mit den Gründen für das Gegentheil, ſo iſt es ſcheinbar (L. 126. f.).

2. Der Grund des Fürwahrhaltens kann nehmlich entweder objectiv oder ſubjectiv gröſser ſeyn, als der des Gegentheils. Man kann aber nur dadurch ausfindig machen, welches von beiden er ſei, daſs man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht. Sind die Gründe des Fürwahrhaltens zwar gröſser als die des Gegentheils, aber nur in Vergleichung unter einander, und nicht in Vergleichung mit den zureichenden Gründen, die vom Object hergenommen ſind: ſo ſind ſie nur ſubjectiv gültig, das für wahr gehaltene hat nur Scheinbarkeit. Die Scheinbarkeit iſt bloſs die Gröſse der Ueberredung; bei ihr fehlt es aber an einem Maaſsſtab, weil hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, wie bei der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit den Gründen des Gegentheils verglichen werden (L. 127.).

3. Entweder ſind die Momente des Fürwahrhaltens gleichartig oder ungleichartig, das erſte findet nur im mathematiſchen, das letztere im philoſophiſchen Erkenntniſſe ſtatt. Im letztern giebt es kein Zählen und Meſſen (Numeriren), ſondern nur ein Schätzen (Ponde-

riren) der Gründe nach ihrer Wirkung aufs Gemüth (*argumenta non ſunt numeranda ſed ponderanda*); dies giebt aber nur ein Verhältniſs der einen Scheinbarkeit zur andern. Der Philoſoph muſs ſich daher bei unzureichenden Gründen bloſs mit der Scheinbarkeit begnügen, einem bloſs ſubjectiv und praktiſch hinreichenden Fürwahrhalten. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſs läſst ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Gröſse des Fürwahrhaltens nicht nach Maaſs und Zahl abmeſſen (L. 127. f.).

4. Die Scheinbarkeit, die bisher nicht von der Wahrſcheinlichkeit iſt unterſchieden worden, beruhet alſo darauf, daſs wichtigere Gründe für als wider die Wahrheit eines Satzes angeführt werden können. Auf das innere Gewicht kömmt dabei alles an. S. übrigens Wahrſcheinlichkeit, wo auch Beiſpiele für den Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Scheinbarkeit zu finden ſind.

Scheintod.

Aſphyxie, ἀσφυξια, *aſphyxia*, *aſphyxie.* Eine gänzliche Hemmung aller Empfindungen. Er iſt, ſo viel man äuſserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren Tod zu unterſcheiden (z. B. bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten, in der Ohnmacht) (A. 75.). Kann nehmlich die Empfindung wieder erweckt werden, ſo iſt es Scheintod. Das Wort Aſphyxie iſt griechiſch, vom *ἀ privativo* und σφυξις (Sphyxis) der Puls, das Aufhören des Pulsſchlags.

Schema,

σχημα, *ſchema*, *ſchême.* Die Vorſtellung von

einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen (C. 179. f.). Das Wort ist griechisch und heisst Figur. Soll ein Gegenstand für einen solchen erkannt werden, der unter einem gewissen Begriff enthalten *) ist, z. B. ein Teller für cirkelförmig oder ein Mensch für sterblich, so muss die Vorstellung des Gegenstandes mit dem Begriff gleichartig seyn. Sie sind beide gleichartig heisst aber, der Begriff enthält dasjenige, was in dem Gegenstande vorgestellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: der Gegenstand sei unter dem Begriff enthalten. So hat z. B. ein Teller mit dem rein geometrischen Begriff des Cirkelförmigen, ein Mensch mit dem Begriff des Sterblichen Gleichartigkeit (C. 176. M. I, 192.).

2. Nun kömmt es bei dem theoretischen Gebrauch der Urtheilskraft darauf an, dass alle sinnliche Anschauungen für solche erkannt werden, die unter den reinen Verstandesbegriffen enthalten sind, und dass diese auf die erstern angewandt werden; beide sind aber ganz ungleichartig. Möglich muss indessen doch die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Erscheinungen in der Anschauung seyn, und doch wird Niemand sagen, die Causalität z. B. (als ein reiner Verstandesbegriff) könne auch durch Sinne angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten. Die transscendentale Doctrin der Urtheilskraft muss daher zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können, da doch die letztern aus einer ganz andern Quelle (den Sinnen) entspringen (C. 176. f. M. I, 193.).

*) Ein Gegenstand ist unter einem Begriff enthalten, wenn in diesem gedacht wird, was man in jenem anschauet.

3. Es muſs alſo ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriff, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehet. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muſs rein, d. i. ohne alles Empiriſche, und einerſeits intellectuell, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche als intellectuell mit dem reinen Verſtandesbegriff, und als ſinnlich mit der Erſcheinung gleichartige Vorſtellung heiſst ein transſcendentales Schema *) (C. 177. M. I, 194.).

4. Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, z. B. der Verſtandesbegriff der Cauſalität enthält die verknüpfende Einheit durch die Nothwendigkeit in die Succeſſion des Mannigfaltigen nach einer Regel gelegt wird, wodurch es unmöglich wird, dieſe Succeſſion zu verändern oder gar umzukehren. Die Zeit, als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anſchauung. Nun wird die Zeit gänzlich *a priori* vermittelſt derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, durch welche allein alle Erfahrung möglich iſt, beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt theils mit dem reinen Verſtandesbegriffe, der die Ein-

*) Zwanziger (Kommentar über K. Crit. d. r. V. §. 82.) meint, wenn die Schemate die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien möglich machten, ſo müſsten ſie nothwendig die Ungleichartigkeiten zwiſchen beiden vernichten, welches höchſt ungereimt wäre. Allein durch die Subſumtion ſollen die Erſcheinungen eben ſo wenig weder Schemate noch Kategorien werden, als ein Hund durch die Subſumtion unter ſeinen Begriff ſelbſt ein Begriff wird; ſondern es ſoll nur dadurch möglich werden, dasjenige in der Anſchauung und Erſcheinung durch den Verſtand vermittelſt der Anſchauung zu finden, was in dem Begriff gedacht wird. Der folgende vierte Abſatz des obigen Textes dieſes Artikels lehrt aber, daſs Zwanziger (§. 83.) falſch ſchematiſirt. U iſt unter K enthalten, weil U unter S und S unter K enthalten iſt.

heit derselben ausmacht, gleichartig, weil die Zeitbestimmung, wie der Verstandesbegriff, allgemein ist und auf einer Regel beruht *), theils ist sie aber auch mit der Erscheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird nun eine Anwendung des reinen Verstandesbegriffs auf Erscheinungen möglich seyn vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung. Diese transscendentale Zeitbestimmung ist also das transscendentale Schema der reinen Verstandesbegriffe, welche die Subsumtion der Erscheinungen unter die reinen Verstandesbegriffe möglich macht, oder wodurch die sinnlichen Gegenstände als enthalten unter jenen Verstandesbegriffen gedacht (subsumirt) werden können (C. 177. f. M. I, 195.).

*) Brastberger (Untersuchungen über Kants Critik d. r. V. S. 180.) sagt, er bemerke hier eine große Lücke, weil zwischen der Zeit und dem Verstandesbegriffe keine Gleichartigkeit sei, folglich die Zeit nicht unter den Verstandesbegriff subsumirt werden, und so die transscendentale Zeitbestimmung oder das Schema entstehen könne. Allein die Zeit hat erstlich darin Gleichartigkeit mit dem reinen Verstandesbegriff, daſs sie, obwohl Anschauung und nicht Begriff, dennoch *a priori* ist. Ferner ist aber nicht das *a priori* gegebene Mannigfaltige oder die Materie die Zeit, sondern diese Materie, verknüpft durch die transscendentale Einheit der Kategorien in einem Bewuſstseyn, als eine Gröſse, die Beschaffenheiten hat u. s. w. Wie aber die Verknüpfung des *a priori* gegebenen Mannigfaltigen der Zeit zu einem Gegenstand *a priori*, der dann erst Zeit heiſst, durch die transscendentale Einbildungskraft, so vor sich gehet, daſs er nun erst auch durch die Kategorien gedacht werden kann, findet man im Art. Einbildungskraft, 4. f. vergl. mit Kategorie, 38. Dieses ursprüngliche Verfahren der transscendentalen Einbildungskraft in der Verknüpfung des Zeitstoffs zu Zeit läſst sich, wie alles Ursprüngliche, nicht weiter erklären; ist aber von der Subsumtion der Zeit selbst unter die Verstandesbegriffe, welche ein Denken und Bestimmen, nicht ein Erzeugen, der Zeit ist, sehr unterschieden. Nur von der Möglichkeit, die Gegenstände der Erfahrung zu erkennen, handelt die Lehre vom transscendentalen Schematismus; obwohl allerdings diese Möglichkeit jene Erzeugung der Erscheinungen voraussetzt, von der aber, als etwas Ursprünglichem, nur ihre Nothwendigkeit geschlossen, nicht aber, so wenig als ihre Möglichkeit, begriffen werden kann.

5. Im Art. Kategorie, 42. 51. 52. und 60. ff. ist gezeigt worden, dass die reinen Verstandesbegriffe von bloss empirischem und nicht von transscendentalem Gebrauch seyn, d. i. dass sie nicht auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn

a. für alle Begriffe muss ein Gegenstand gegeben seyn;

b. Gegenstände werden uns aber allein durch die Modification unsrer Sinnlichkeit gegeben;

c. reine Begriffe *a priori* müssen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten, unter denen der reine Verstandesbegriff allein auf irgend einen Gegenstand *a priori* angewandt werden kann.

Diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der reine Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, nennt nun K. das transscendentale Schema dieses Verstandesbegriffs. Das Verfahren mit diesen Schematen, oder den sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, hat er den Schematismus des reinen Verstandes (zur Objectsbestimmung) genannt (C. 175. 178. f. M. I, 196.).

6. Das Schema überhaupt ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber es ist doch darin vom Bilde zu unterscheiden, dass es keine einzelne Anschauung (wie in der Erscheinung oder der Nachbildung

derselben im Gemählde, oder auch der Abbildung der mathematischen Constructionen in den Figuren auf dem Papier), sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat. Fünf Puncte hinter einander sind z. B ein Bild von der Zahl fünf. Das Schema eines Begriffs hingegen, z. B. einer Zahl überhaupt, ist mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäfs, eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst. Und so ist es nun klar, was obige Erklärung des Schema eines Begriffs: es sei die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, sagen wolle (C. 179. f. M. I. 197.). S. Bild.

7. In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen (z. B. dem eines Triangels überhaupt, eines rechtwinklichten Triangels überhaupt u. s. w.) nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, bei dem weder das Verhältnifs, noch die Lage der Seiten und der Winkel zu einander bestimmt ist, würde gar kein Bild desselben (bei dem alles bestimmt seyn mufs) jemals adäquat (völlig gemäfs) seyn. Denn das Bild würde nie die Allgemeinheit des Begriffs erreichen, welche macht, dafs dieser für alle (recht- oder schiefwinklichte, oder auch für jedes Verhältnifs der beiden übrigen Winkel zu dem rechten und unter einander) gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann daher niemals anderswo als in unsrer Einbildungskraft existiren, und ein solches Schema bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume; oder auch eine Methode, uns die Ge-

ſtalten im Raume in ihrer Allgemeinheit vorzuſtellen. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als die einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäſse Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher unſere Einbildungskraft die Geſtalt eines gewiſſen vierfüſsigen Thiers allgemein vorzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt (z. B. des Pudels, Spitzes, Bologneſers, oder gar eines einzelnen Individuums), die nur die Erfahrung darbietet, oder auch auf jedes mögliche Bild eines Hundes *in concreto* eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſes Schema eines Hundes muſs alſo von der Anſchauung des einzelnen Hundes *in concreto* wohl unterſchieden werden; denn die Realität unſrer empiriſchen Begriffe kann nicht durch jenes Schema, ſondern allein durch die einzelnen empiriſchen Anſchauungen der Hunde, von denen es abgezogen iſt, d. i. durch Beiſpiele in der Erfahrung dargethan werden. Dieſer Schematismus unſerer Einbildungskraft, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſsen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele. Soviel läſst ſich nun zur Unterſcheidung des Schema von einem bloſsen Bilde ſagen: Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema ſinnlicher Begriffe (z. B. der Figuren im Raum) ein Product und gleichſam ein Monogramm (ſ. Ideal 4.) der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren

(adäquat ſind). Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. Es iſt nehmlich nur die reine Syntheſis, gemäſs einer Regel nach Begriffen überhaupt, die der reine Verſtandesbegriff ausdrückt. Alſo iſt es ein Product der transſcendentalen Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, ſofern dieſe der Einheit der Apperception gemäſs *a priori* in einem Begriff zuſammenhängen ſollten (C. 180. f. M. I. 198.). Das transſcendentale Schema iſt folglich eine Anſchauung *a priori*, wie alle Schemate, doch von ganz eigener Art, weil kein Bild deſſelben möglich iſt (P. 120. 122.). Die ſchematiſche Vorſtellungsart iſt nehmlich die eine Anſchauungsart *a priori*; die andere iſt die ſymboliſche. Denn alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, ſind entweder Schemate oder Symbole, ſ. Darſtellung, 6. f.

8. K. hat alle dieſe Schemate nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit dieſen dargeſtellt, und man findet ſie in folgenden Artikeln (C. 181. M. I. 199.):

Das Schema der Kategorie der

a. Gröſse, die Zahl, ſ. Gröſse 5. u. Zahl;

b. Realität, der Zeitinhalt, ſ. Realität, 4., Qualität, 5. u. Limitation, 4.;

c. Subſtanz, die Beharrlichkeit, ſ. Subſtanz, 4. u. Beharrlichkeit;

d. Urſache, die nothwendige Zeitfolge, ſ. Dependenz, 2.;

e. Gemeinſchaft, das nothwendige Zugleichſeyn, ſ. Gemeinſchaft, 10.;

f. Möglichkeit, das Daseyn zu irgend einer Zeit, s. Möglichkeit, 6.;

g. Wirklichkeit, das Daseyn zu einer bestimmten Zeit, s. Daseyn, 6.;

h. Nothwendigkeit, das Daseyn zu aller Zeit, s. Nothwendigkeit, 4.

9. Wenn man diese Schemate betrachtet, so siehet man, dass das Schema einer jeden Kategorie eine gewisse Zeitbestimmung *a priori* nach einer Regel enthalte und vorstelle, nehmlich das Schema der

a. Grösse enthält und stellt die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Auffassung eines Gegenstandes, d. i. die Zahl vor;

b. Qualität, die Erzeugung (Synthesis) der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit (Realität als Phänomen in der Zeit);

c. Relation, die Erzeugung des Verhältnisses der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der drei Zeitbestimmungen, Beharrlichkeit, Zeitfolge und Gleichzeitigkeit);

d. Modalität, die Erzeugung der Zeit selbst, als das Correlat der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre; nehmlich zu irgend einer Zeit, zu einer bestimmten Zeit oder zu aller Zeit.

Die Schemate sind also nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln, und diese Regeln gehen bei dem Schema

α. der Quantität auf die Zeitreihe;

β. der Qualität auf den Zeitinhalt;

γ. der Relation auf die Zeitordnung;

δ. der Modalität auf den Zeitinbegriff, in Ansehung aller möglichen Gegenstände (C. 184. f. M. I. 208.).

10. Hieraus erhellet nun, dass der Schematismus des reinen Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders hinauslaufe, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, und so indirect auf die Einheit des Bewusstseyns. Das Bewusstseyn ist nehmlich eine Function des Verstandes, welche dem innern Sinn, der eine Receptivität der Sinnlichkeit ist, correspondirt. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, den reinen Verstandesbegriffen Bedeutung (Beziehung auf Objecte) zu verschaffen; daher sind aber nun auch die Kategorien von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, weil die Zeit nur eine Form der Erfahrungsgegenstände ist. Und so dienen diese Schemate bloss dazu, die Erscheinungen durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewusstseyns in einem ursprünglichen) allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen (C. 185. M. I. 209.), s. Wahrheit, transscendentale. Es fällt also in die Augen, dass die Schemate der Sinnlichkeit die reinen Verstandesbegriffe allererst realisiren, d. i. die Realität derselben darthun und bewirken, aber sie auch restringiren. Daher ist das Schema eigentlich das reine Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit dem reinen Verstandesbe-

griff. Die Schemate ſtellen alſo die Dinge nur vor, wie ſie erſcheinen, folglich haben die reinen Verſtandesbegriffe eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung, wenn nur auf irgend eine andere Art als durch die Sinnlichkeit dieſer Bedeutung Gegenſtände correſpondiren könnten, auf die ſie zu beziehen wären. Allein ohne Schemate ſind die reinen Verſtandesbegriffe nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen realen Gegenſtand vor *) (C. 185. ff.), ſ. Reſtringiren u. Vernunftbegriff.

11. Noch giebt es ein architectoniſches Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks eines Syſtems von Erkenntniſſen beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile deſſelben, wodurch z. B. die Idee des Ganzen dieſer Erkenntniſſe ausgeführt iſt. Man kann dieſem Schema ein empiriſches entgegenſetzen, nehmlich die Vorſtellung einer ſolchen Mannigfaltigkeit und Anordnung der Theile, welche nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft entworfen wird, ſondern nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann); dieſes Schema giebt techniſche Einheit. Dasjenige

*) Sonderbar genug ſagt Braſtberger (a. a. O. S. 177.), der Schematismus des reinen Verſtandes ſei ein recht bewundernswürdiges Meiſterſtück von K. groſsem Scharfſinn; und (S. 182.) er ſei entweder eine künſtlich verſteckte Tautologie, oder ein bloſser metaphyſiſcher Roman. Dies rührt nehmlich daher, weil Braſtberger ſich einbildet, K. wolle durch dieſen Schematismus zeigen, unſere ganze Erkenntniſs liege in uns ſelbſt ſo *a priori*, daſs aller fremde Realgrund auſser unſerm Vorſtellen ausgeſchloſſen bleibe. Allein K. läſst dieſen Realgrund bloſs problematiſch und behauptet nur, es ſei unmöglich, ſein Daſeyn zu erkennen. Durch den Schematismus will er aber nur die Möglichkeit der Erkenntniſs äuſserer Gegenſtände zeigen.

Schema hingegen, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgiebt, und nicht empiriſch erwartet) gründet architectoniſche Einheit. Was wir Wiſſenſchaft nennen, hat ein Schema, welches den Umriſs (das Monogramm) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori*, enthält, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs. Dieſe Wiſſenſchaft kann nun nicht techniſch, d. i. nach der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder dem zufälligen Gebrauch der Erkenntniſs *in concreto* zu allerlei beliebigen äuſsern Zwecken; ſondern muſs architectoniſch, d. i. nach der Verwandtſchaft und Ableitung von einem einigen oberſten und innern Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, entſpringen. (C. 861. f. M. I. 1003.). Ein ſolches Schema entſpricht in der Ausführung ſehr ſelten der Idee deſſen, der eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will; indeſſen hat doch jede ihr Schema, als ihren urſprünglichen Keim, in der ſich durch die Wiſſenſchaft bloſs auswickelnden Vernunft (C. 862. 863.). S. übrigens Wiſſenſchaft, Schwärmerei u. Typus.

Schematiſche Conſtruction, Hypotypoſe, ſ. Conſtruiren und Darſtellung.

Schematiſiren,

ſchematizare, *ſchematiſer*. Dieſen Namen giebt K. dem Beſtreben, einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faſslich zu machen, z. B. den Grad der Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht durch die höchſte Aufopferung für Unwürdige (Joh. 3, 16.). So machen wir uns die überſinnliche Urſache einer Pflanze faſslich nach der Analogie mit

einem Künstler in Beziehung auf sein Werk, nehmlich dadurch, dafs wir jener Ursache Verstand beilegen. Das Verfahren mit Schematen auf diese Art nennt K. den Schematismus der Analogie. Er dient zur Erläuterung, und wir können ihn nicht entbehren. Das Verfahren mit den Schematen, um dadurch Begriffe zu realisiren oder in der Anschauung darzustellen (s. Schema, 5.), heifst der Schematismus der Objectsbestimmung. Er dient zur Erweiterung unseres Erkenntnisses. Den Schematismus der Analogie aber in den der Objectsbestimmmung verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. Dies thut aber der, welcher nach der Analogie von dem, was dem Sinnlichen zukömmt, schliefst, dafs es auch dem Gegenstande zukomme, dessen Begriff man durch das Schematisiren fafslich machen will. Dann wird der Begriff nicht erläutert, sondern vermeintlich erweitert. Ein solcher Schlufs würde wider alle Analogie laufen. Daraus, dafs wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, folgt ja nicht, dafs dieses Sinnliche, welches im Schema dargestellt ward, auch dem Gegenstande jenes Begriffs, als sein Prädicat zukommen müsse. Wir können nicht sagen: so wie ich mir die Ursache eines organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt nicht anders fafslich machen kann, als nach der Analogie mit einem Künstler in Beziehung z. B. auf eine Uhr, nehmlich dadurch, dafs ich ihm Verstand beilege, so mufs auch die Ursache der Welt Verstand haben. Das hiefse, der Ursache der Welt Verstand beizulegen, ist nicht blofs eine Bedingung der Fafslichkeit meines Begriffs von derselben, sondern selbst der Möglichkeit einer solchen Ursache. Zwischen dem

Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt (R. 81.*) ff.), s. Anthropomorphismus, 2. u. Analogie, 21. ff.

Schematismus,

s. Schema, 5. 7. 10. u. Schematisiren.

Schenkende,

s. Schenkungsvertrag.

Schenkungsvertrag,

pactum donationis, *donation*. Derjenige Vertrag, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis*, *gratuitement*) veräussere (K. 141.). Es ist dies die eine der drei Arten von wohlthätigen Verträgen und heisst auch die Verschenkung (K. 120.). Auch ist es einer der vier Fälle, wo das Urtheil, was an sich und was vor einem Gerichtshof recht ist, ganz verschieden ausfällt (K. 140.). Es enthält dieser Vertrag ein Verhältniss von dem Schenkenden (*donans*, *donateur*), der eine Sache unvergolten veräussert, zu einem Andern, dem Beschenkten (*donatarius*, *donataire*), nach dem Privatrecht, wodurch das Mein auf diesen durch Annehmung des letztern (*donum*, *don*) übergeht, s. Beschenkter. Dass der Schenkende hierbei gemeinet sei, zu der Haltung seines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch seine Freiheit umsonst wegzuge-

ben, und gleichsam sich selbst wegzuwerfen, ist nicht zu präsumiren (*nemo suum iactare praesumitur*), und doch würde nach dem Recht im bürgerlichen Zustande dieser Zwang statt finden; denn da kann der Zubeschenkende den Schenkenden zu Leistung des Versprechens zwingen. In Ansehung des Rechts an sich, nach dem Privatrecht, kann also der Promittent nicht gezwungen werden, sein Versprechen, dass er etwas schenken wolle, zu halten; aber wohl nach dem öffentlichen Recht vor einem Gerichtshofe. Dass der Verschenkende zu diesem Zwange einwillige, kann der Gerichtshof nicht präsumiren, denn das wäre ungereimt; allein dieser muss bei seinem Spruch (Sentenz) stets auf das Gewisse sehen, und das ist das Versprechen des Promittenten und die Annahme des Promissars. Der Gerichtshof kann darauf nicht Rücksicht nehmen, ob sich der Verschenkende die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht. Denn solche Rücksichten würden dem Gerichtshofe das Rechtsprechen unendlich erschweren, oder unmöglich machen; der Verschenkende müsste sich daher jene Freiheit ausdrücklich vorbehalten haben.

Scherz,

facetiae, *facétie*, *plaisanterie*, *badinage*. Diejenige Stufe der Unterredung, da sie ein blosses Spiel des Witzes ist, und Lachen erregt (A. 249. f.). Die Vertraulichkeit unter Freunden, etwas an einander als Fehler zu belachen, ist nur eine Art des Scherzes (*raillerie*) (T. 147.).

Schicksal,

fatum, *destin*, *fatalité*. Die Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns un-

bekannten Urſache (Z. 47.), ſ. Fatalismus und Fatum.

Schismatiker,

ſchismaticus, *ſchismatique*. Dieſen Namen geben die Theologen denen, die in Anſehung der kirchlichen Form anders denken, als die Mitglieder der Kirche, und alſo in einer öffentlichen Spaltung mit der Kirche leben, ob ſie ſich zwar, der Materie nach, zu derſelben bekennen (F. 77.). So ſagt *Feuardentius* in den Anmerkungen zum Irenäus (*Adv. Haer. lib. IV. c. 62.*): Die Schismatiker ſind nicht wahre Glieder der katholiſchen Kirche, weil ſie, wie Irenäus will, auſser der Kirche ſind. S. Kirchenglaube, 5, b.

Schlaf,

dormitus, *sommeil*. Der Schlaf iſt derjenige Zuſtand der Schwächung des Sinnenvermögens eines geſunden Menſchen, daſs er unvermögend iſt, ſich der durch äuſsere Sinne gegebenen Vorſtellungen bewuſst werden zu können (A. 65.). Dies iſt die Worterklärung des Schlafs, oder diejenige Erklärung, welche dient, dieſen Zuſtand von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung, d. i. diejenige Erklärung des Schlafes, welche die Möglichkeit dieſes Zuſtandes, oder wie er durch eine Veränderung im Cörper erzeugt wird, angiebt, iſt noch nicht gefunden. Sie wäre Sache des Phyſiologen. Die Wirklichkeit lehrt hier, wie bey allen Phänomenen, die Möglichkeit; nehmlich daſs, aber nicht wie, der Schlaf möglich iſt. Der Zuſtand des Schlafs iſt nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher; der Menſch, und jedes Thier, iſt ſich alsdann der Vor-

ſtellungen nicht bewuſst, die durch äuſsere Sinne (das Gehör, das Gefühl und den Geruch) in ihn kommen, ſeine Empfindungen, die aus der Afficirung dieſer Sinne entſtehen, ſind zu ſtumpf, und er kann weder ſich, noch ſeine einzelnen Glieder willkührlich bewegen. Der Schlaf entſteht ſtufenweiſe. Zuerſt kommen wir in eine Art ſanfter Ruhe, wenn uns der Schlaf anwandelt, dies heiſst die Schläfrigkeit; hierauf werden unſre Empfindungen ſtumpf, d. h. wir fangen an zu ſchlummern; dann kommt die Zerſtreuung oder der Zuſtand des Traums, und endlich werden wir unthätig oder gerathen in den Zuſtand des tiefen Schlafs.

2. Es iſt merkwürdig, daſs der Schlaf Kälte verurſacht, und durch Kälte kommen wir in den Schlaf. Die Menſchen, welche erfrieren, erfrieren alle im Schlaf. Einige Thiere ſchlafen den Winter über, in welchen Schlaf die Kälte dieſe Thiere verſetzt; das Thier hat alsdann nicht mehr Wärme als die Luft. Es ſcheint daher der Schlaf aus Mangel an Lebenswärme zu entſtehen, denn indem man ſchlafen will, ſo friert man. Durch vielen Schlaf wird überhaupt das Blut zähe, und die Lebenswärme verringert die Erſcheinungen des Schlafs. Beim erſten Auftritt der Schläfrigkeit wird die Aufmerkſamkeit auf äuſsere Gegenſtände ſchwächer, aber eben darum wird nun das fortgeſetzte Spiel der Imagination deſto lebhafter. Im Wachen wirkt nehmlich die Imagination auch, aber ihre Bilder ſind dann nur etwa ſo hell, als ein Licht am hellen Tage. Junge Leute werden bange, beſonders wenn ſie anfangen zu ſchlafen und ſich in einer aufrechten Stellung befinden; vielleicht weil die Bruſt beklemmt und dadurch der Lunge die Ausdehnung erſchwert wird.

3. Der Schlaf iſt vom Schlummer nur dadurch unterſchieden, daſs man im Schlummer nicht

zu stumpfe Empfindungen hat, obgleich die Vorstellungen, die man daraus macht, ganz gewöhnlich falsch sind. Im Schlummer allein hat man Träume, deren man sich noch bewufst ist, im tieffsten Schlaf träumen wir wahrscheinlich auch, aber wir sind uns dieser Träume gar nicht bewufst, weil die sinnlichen Empfindungen dann zu stumpf sind, als dafs wir uns derselben bewufst werden könnten. Im tiefen Schlaf sind wir einem Todten sehr ähnlich. Der Athemzug ist dann sehr langsam. Lange oder viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparnifs am Ungemach, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es gröfstentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht in seiner Absicht sich selbst. Wenn man im Schlaf von selbst aufwacht, so ist es darum sehr rathsam, dafs man gleich aufstehe, und den Schlaf lieber auf eine andere Zeit verschiebe; denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten giebt dem Nervensystem oder Nervensaft jedesmal und also zu oft eine andere Richtung, und veranlafst dadurch ein Nervenfieber. Es ist daher für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend, mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten und vieles Schlafen macht schläfrig (F. 174. f.).

4. Ursachen des Schlafs. Alle Empfindungen geschehen durch die Nerven, ihre Wurzel ist im Gehirn, und der Hauptstamm die *medulla oblongata*. Es scheint im Gehirn die Fabrik des Nervensafts zu seyn. So wie ein Baum, wenn man ihm ein Stück Wurzel wegnimmt, doch noch blüht; so hat man Beispiele, dafs Menschen, die einen guten Theil vom Gehirn verloren haben, doch noch

leben. Das Gehirn bestehet aus zwei Theilen, dem grossen oder Vordergehirn (*cerebrum*) und kleinen oder Hintergehirn (*cerebellum*). Im Vordergehirn scheinen alle Organe der Empfindsamkeit und der willkührlichen Bewegungen zu seyn; so wie im Hintergehirn alle Lebenssäfte und Principien des Lebens. Man hat grausame Experimente mit Thieren gemacht, die dieses beweisen. Man nehme z. B. an einem Hunde den Theil der Hirnschale weg, der das Vordergehirn bedeckt, und drücke ihn sanft auf das Vordergehirn, so geräth er gleich in Schlaf. Es scheint hieraus zu folgen, dass denen, welche die Schlafsucht (Lethargie) haben, das Vordergehirn gedrückt seyn müsse. Des Tages verschwenden wir den Nervensaft, der Schlaf verursacht nun eine solche Abspannung, dass sich der Nervensaft wieder sammlen kann; daher ist die Abspannung im Schlafe zugleich eine Kräftesammlung zu erneuerter äusserer Sinnenempfindung, wodurch sich der Mensch gleich als neugebohren in der Welt sieht, aber mit dieser Abspannung geht wohl ein Drittheil unserer Lebenszeit unbewusst und unbedauert dahin (A. 65.).

5. Die äussern Ursachen des Schlafes sind:

a. einförmige Bewegungen. Die Einförmigkeit der Bewegungen macht nehmlich, dass man nicht mehr aufmerksam ist, folglich die äussern Gegenstände nach und nach aufhören uns zu beschäftigen; und so entsteht der Schlaf. Daher die Zuhörer am ersten einschlafen, wenn der Prediger in einem einförmigen Ton redet, wenn er auch gewaltig, aber doch einförmig, fortschreitet;

b. alles, was unserm Lebenssaft eine andere Richtung giebt. Daher das Essen schläfrig macht. Weil aber der Schlaf abkühlt, so ist es nicht rathsam, gleich nach dem Essen (lange) zu schlafen. Hingegen ist es sehr gut, lange bei

Tische zu sitzen nach dem Essen, und sich mit Sachen zu unterhalten, die nicht viel Nachdenken erfordern. Man mag auch gern bei Tische lachen, folglich führt schon die Natur darauf, dass das Lachen zur Verdauung hilft. Des Morgens hingegen bei nüchternem Magen mag man manchem schlecht mit dem Lachen ankommen, zu dieser Tageszeit sind lächerliche Sachen nicht angenehm.

Die innere Ursache des Schlafs ist, dass den Tag über der Lebenssaft aus unserm Gehirn zu den Organen der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen tritt. Nun erschöpft sich dadurch nach und nach aller Lebenssaft, dann geräth der Mensch in Schlaf. Während des Schlafs erzeugt sich wieder neuer Lebenssaft im Gehirn, fliesst ins Vordergehirn, und dann wacht der Mensch auf (Mnscrpt.).

6. Der widernatürliche Zustand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringern Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst als im natürlichen zur Folge hat, ist ein Analogon der Trunkenheit. Daher nennt man den, der aus einem festen Schlaf schnell aufgeweckt wird, schlaftrunken. Er hat dann noch nicht seine völlige Besinnung. Aber auch im Wachen kann Jemanden eine plötzliche Verlegenheit sich zu besinnen anwandeln. Man weiss dann nicht, was man in einem unvorhergesehenen Falle zu thun habe, d. i. der ordentliche und gewöhnliche Gebrauch des Reflexionsvermögens wird gehemmt. Dies bringt einen Stillstand im Spiel der Sinnenvorstellungen hervor, der wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf anzusehen ist. Man sagt dann, der Mensch ist aus der Fassung gebracht, ist ausser sich (vor Freude oder Schreck). Auch sagt man: er ist perplex, verdutzt, verblüfft (A. 65. f.).

7. Im Schlaf ein unwillkührliches Spiel seiner Einbildungen seyn, heisst träumen (A. 67.).

Ist man im Wachen ein solches Spiel seiner Phantasie, so verräth das einen krankhaften Zustand. Der Schlaf scheint allen Thieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erstern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig. Aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu seyn. Die Lebenskraft würde erlöschen und der tiefste Schlaf müsste zugleich den Tod mit sich führen, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde. Wenn man sagt: einen festen Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, so heisst das nur, man erinnere sich gar nicht der Träume beim Erwachen. Dies kann einem auch wohl, wenn die Einbildungen schnell wechseln, im Wachen begegnen. Man kann nehmlich in einem Zustande der Zerstreuung seyn, so dass man, mit starrem Blick eine Weile auf denselben Gegenstand geheftet, beim Erwachen davon glaubt nichts gedacht zu haben. Wir würden wähnen, in zwei verschiedenen Welten zu leben, wenn es nicht beim Erwachen in unsern Träumen viele Lücken (aus Unaufmerksamkeit übergangne verknüpfende Zwischenvorstellungen) gäbe, und wir in der folgenden Nacht da wieder zu träumen anfingen, wo wir es in der vorigen Nacht gelassen haben. Das Träumen ist eine weise Veranstaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die sich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen. Während desselben sind die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Cörpers, nehmlich die der Muskeln, suspendirt. Nur muss man die Traumgeschichten nicht für Offenbarungen aus einer unsichtbaren Welt ansehen (A. 80. f.).

Schlaftrunken,

s. Schlaf. 6.

Schlag,

besonderer, Menschenschlag, *varietas nativa*, *variété native*. Jede Abartung, welche mit andern zwar halbschlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlischt, heisst ein besonderer Schlag. Die Beschaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichem der Nahrung, bringen nach und nach einen solchen erblichen Unterschied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes oder Race. Man findet, dass diese Abartungen sich vornehmlich in der Grösse, der Proportion der Gliedmassen (plump oder geschlang) und im Naturell äussern. Alles dieses artet zwar in der Vermischung mit Fremden halbschlächtig an, verschwindet aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (selbst ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen. Ein solcher Schlag der Menschen ist nach Verschiedenheit jener Ursachen in eben demselben Lande bloss nach den Provinzen kenntlich (wie sich z. B. die Böotier, die einen feuchten, von den Atheniensern unterschieden, die einen trocknen Boden bewohnten). Diese Verschiedenheit ist freilich oft nur einem aufmerksamen Auge kenntlich (S. III. 69. f.), s. Menschenschlag.

2. Die Menschengattung kann also in Racen oder Abartungen (*progenies classifica*), und diese in verschiedene Menschenschläge (*varietas nativa*) abgetheilt werden. Diese letztern enthalten aber keine unausbleiblichen Kennzeichen, die sich nach einem anzugebenden Gesetze vererben. S. Menschenschlag, 2.

Schlauigkeit,

Verschlagenheit, Verschmitztheit, *astutia*, *versutia*, *ruse*. Die Geschicklichkeit, An-

dere zu betrügen (A. 129.). Dieſe Geſchicklichkeit haben z. B. Schatzgräber, Goldmacher und Lotteriehändler. Die Frage iſt nun: ob der Betrüger klüger ſeyn müſſe, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme ſei. In dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, ſo löſen die Kaufleute Geld, wird unter dem Narren der Treuherzige verſtanden, welcher leicht vertraut (glaubt). Dieſe Benennung iſt aber ſehr ungebührlich. Der Betrüger iſt eigentlich der Narr; denn darum keinem andern Menſchen zu trauen, weil mich einer betrogen hat, iſt Miſanthropie (A. 129.).

2. Es giebt Betrüger, die ſich durch einen groſsen Betrug auf einmal in den Stand zu ſetzen wuſsten, keines Andern und ſeines Zutrauens mehr zu bedürfen. Dergleichen war z. B. Jener, der bei Etablirung eines groſsen Seehandels auf Actien mit der Caſſe davon ging, ſich in einem fremden Staat niederlieſs und daſelbſt in groſsem Wohlſtande lebte In dieſem Fall iſt der Charakter eines ſolchen Betrügers zwar ganz anders; aber er ſelbſt darum nicht minder ein Narr; denn ſtatt daſs jener, der ſich durch ſeinen Betrug um andrer Zutrauen bringt, ſich eigentlich ſelbſt betrügt und daher ausgelacht zu werden verdient, wird dieſer, der ſeines Glücks wegen Andrer Zutrauen nicht mehr bedarf, doch von rechtlichen Menſchen angeſpieen, wobei doch auch eben kein dauernder Vortheil iſt (A. 129.).

Schlechthinböſe,

ſ. Hang, 9. b.

Schlechthingut,

ſ. Gutes.

Schlufs,

Syllogismus, *ratiocinium*, *fyllogismus*, *fyllogisme*. Man nennt jede Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus einem andern, welches durch eine befondere Function des Denkens (das Schliefsen) gefchieht, einen Schlufs. Bei jedem Schlufs ift

a. ein Satz, der zum Grunde liegt. z. B. alle Menfchen find fterblich;

b. ein anderer Satz, der aus jenem gezogen wird, und die Folgerung heifst, z. B. ich bin fterblich;

c. die Schlufsfolge oder Confequenz, nach welcher die Wahrheit des zweiten Satzes mit der Wahrheit des erften unausbleiblich verknüpft wird, z. B. weil ich ein Menfch bin, fo bin ich fterblich. Liegt die Folgerung in dem erften Urtheil fo, dafs es zur Ableitung daraus keines vermittelnden Urtheils bedarf, fo heifst der Schlufs unmittelbar (*confequentia immediata*); ift aber noch ein vermittelndes Urtheil zu diefer Ableitung nöthig, fo heifst der Schlufs mittelbar (*confequentia mediata*). Bei dem letztern nehmlich find, aufser den in dem zum Grunde liegenden Urtheil enthaltenen Begriffen, noch andere zur Herleitung des neuen Erkenntniffes nöthig. Unmittelbare Schlüffe heifsen auch Verftandesfchlüffe; alle mittelbare Schlüffe hingegen find entweder Vernunftfchlüffe, oder Schlüffe der Urtheilskraft (L. 178 f. C. 359. f. M. I. 404.).

2. I. Verftandesfchlüffe. Im Verftandesfchluffe wird die blofse Form der Urtheile verändert, die Materie derfelben (Subject

und Prädicat) bleibt unverändert dieſelbe. Alle mittelbaren Schlüſſe haben nehmlich der Materie nach ganz unterſchiedene Urtheile, indem bei ihnen ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff hinzukommen muſs.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo iſt auch Cajus ſterblich;

iſt daher kein unmittelbarer Schluſs. Denn Cajus und Menſch iſt nicht einerlei Subject, und ich brauche daher noch erſt das vermittelnde und wieder ganz veränderte Urtheil: Cajus iſt ein Menſch. Die Verſtandesſchlüſſe erlauben zwar auch ein vermittelndes Urtheil (*judicium intermedium*); aber alsdann iſt daſſelbe bloſs tautologiſch (das Prädicat und Subject vollkommen einerlei). Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;

Vermittelndes tautologiſches Urtheil:

Einige Menſchen ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich (L. 179. f.).

3. *Modi* der Verſtandesſchlüſſe. Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die vier Momente der Kategorien. Wir haben alſo:

a. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile (*per iudicia ſubalternata*). In dieſen ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluſs auf das Beſondere (*ab univerſali ad particulare valet conſequentia*).

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich;

iſt ein ſolcher Verſtandesſchluſs in Beziehung auf die Quantität der Urtheile. Das zweite Urtheil heiſst unter dem erſten enthalten (*iudicium ſubalternatum*); beſondere Urtheile ſind nehmlich unter allgemeinen, und einzelne unter beſondern und unter allgemeinen enthalten.

b. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Qualität der Urtheile (*per iudicia oppoſita*). Bei den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung oder Oppoſition betrachtet. Wir haben aber drei ſolche logiſche oder analytiſche Oppoſitionen, ſ. Oppoſition, 2.; folglich giebt es auch drei Verſtandesſchlüſſe durch entgegengeſetzte Urtheile:

α. Verſtandesſchlüſſe durch contradictoriſche Urtheile (*per iudicia contradictorie oppoſita*), ſ. Oppoſition, 2;

β. Verſtandesſchlüſſe durch conträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 3;

γ. Verſtandesſchlüſſe durch ſubconträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 10.

Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (*iudicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden: z. B.

Nicht alle Menſchen ſind tugendhaft;
Einige Menſchen ſind alſo nicht tugendhaft;

denn nicht alle und einige nicht bedeutet einerlei und giebt folglich keinen Schluſs.

c. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Relation der Urtheile (*per iudicia converſa, ſ. per converſionem*). Dieſe unmittelbaren Schlüſſe

durch Umkehrung, bestehen in der Versetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen. Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert, dann ist das Umgekehrte (*conversum*) von dem Umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterschieden, und die Umkehrung heifst eine veränderte (*conversio per accidens*); oder die Quantität bleibt unverändert, dann heifst die Umkehrung eine reine (*conversio simpliciter talis*). In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten aber folgende Regeln:

α. Bei allgemein bejahenden Urtheilen ist nur eine veränderte Umkehrung möglich, weil nur Einiges vom Prädicat in dem Begriff des Subjects enthalten ist.

β. Bei allgemein verneinenden Urtheilen ist eine reine Umkehrung möglich, weil hier das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben wird.

γ. Bei particular bejahenden Urtheilen ist eine reine Umkehrung möglich, denn es ist nur ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicat subsumirt, und es läfst sich auch nur ein Theil der Sphäre des Prädicats dem Subject subsumiren.

Ex. zu α: Alle Menschen sind sterblich;
Also sind einige Sterbliche Menschen.

Ex. zu β. Kein Mensch ist ein Engel;
Also ist kein Engel ein Mensch.

Ex. zu γ. Einige Menschen sind gelehrt:
Also sind einige Gelehrte Menschen.

Wenn sich manche allgemein bejahende Urtheile rein umkehren lassen, so liegt das in der besondern Beschaffenheit ihrer Materie, z. B.

Alles Unveränderliche iſt nothwendig;
Alles Nothwendige iſt unveränderlich,

dies folgt nicht aus der Form des Schluſſes.

d. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Modalität der Urtheile (*per iudicia contrapoſita*). Sie verwandeln ein aſſertoriſches Urtheil in ein apodiktiſches, indem ſie bei Beibehaltung der Quantität der Urtheile die Qualität derſelben verändern, und das Gegentheil vom Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten machen *). In Abſicht auf die Contrapoſition gilt die allgemeine Regel: Alle allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich rein contraponiren; denn wenn das Prädicat die ganze Sphäre des Subjects unter ſich enthält, ſo kann das Gegentheil des Prädicats gar nichts von dieſer Sphäre unter ſich enthalten. Z. B.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Also kann kein Nichtſterblicher ein Menſch ſeyn.

In L. 187. ſ. 55. muſs es in Anmerk. 1. heiſsen, daſs die Umkehrung oder Converſion nicht die Qualität, die Contrapoſition aber nicht die Quantität verändere. Uebrigens laſſen ſich (gegen Anmerk. 2.) die unmittelbaren Schluſsarten gar wohl auch auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile anwenden, wie man in Kieſewetters Logik finden kann (L. 180. ff.).

4. II. Vernunftſchlüſſe. Ein Vernunftſchluſs iſt das Erkenntniſs der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel. Z. B.

*) Dieſes iſt in L. 186. §. 54. ausgelaſſen.

Allgemeine Regel: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Subſumtion der Bedingung: Ich bin ein Menſch;

Daraus folgt nothwendig: Ich bin ſterblich.

Das allgemeine Princip der Rationalität oder Nothwendigkeit (*principium rationalitatis, ſ. neceſſitatis*) aller Vernunftſchlüſſe iſt nehmlich: was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stücke:

α. eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (*propoſitio major, Majeure*) genannt und von dem Verſtande gedacht wird;

β. ein Satz, der ein Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel vermittelſt der Urtheilskraft ſubſumirt und der Unterſatz (*propoſitio minor, Mineure*) heiſst;

γ. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniſs bejahet oder verneint und folglich dieſes Erkenntniſs *a priori* durch die Vernunft beſtimmt. Dieſer Satz heiſst der Schluſsſatz (*concluſio, concluſion*). Die beiden erſten Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vorderſätze oder Prämiſſen genannt, z. B.

Vorderſätze:
Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich;
Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen;

Schluſsſatz: alſo ſind Gelehrte ſterblich.

Die Regel (alle Menfchen find fterblich) ift eine Affertion (fie find es) unter einer allgemeinen Bedingung (fterblich). Das Verhältnifs der Bedingung zur Affertion (dafs fie es z. B. unbedingt find) ift der Exponent der Regel. Die Erkenntnifs, dafs die Bedingung (irgendwo, z. B. bei Menfchen) ftatt finde, ift die Subfumtion. Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung fubfumirt worden (z. B. Gelehrte), mit der Affertion der Regel (dafs Menfchen es find), ift der Schlufs. Was Materie und Form des Vernunftfchluffes heifst, findet man im Art. Materie, 2. C (L. 187. ff. C. 360. M. I. 405.).

5. Eintheilung der Vernunftfchlüffe der Relation nach. Es kann nur drei Arten von Oberfätzen geben, durch welche das Verhältnifs zwifchen einer Erkenntnifs und ihrer Bedingung vorgeftellt wird, f. Materie, 2. C. Dies giebt dreierlei Vernunftfchlüffe, nach der Verfchiedenheit des Oberfatzes: kategorifche, hypothetifche und disjunctive. Der Quantität nach können die Vernunftfchlüffe nicht eingetheilt werden, denn jeder Oberfatz ift eine Regel, mithin allgemein; auch nicht der Qualität nach, denn es ift gleichgeltend, ob der Schlufsfatz bejahend oder verneinend ift; auch nicht der Modalität nach, denn der Schlufsfatz ist stets apotiktisch.

a. Kategorifche Vernunftfchlüffe. In einem kategorifchen Vernunftfchluffe befinden fich drei Hauptbegriffe oder Glieder (*termini*, *Termes*):

α. das Prädicat im Schlufsfatz, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*, *Terme Majeur*) heifst, weil er eine gröfsere Sphäre hat als das Subject;

β. das Subject im Schluſsſatz, welcher Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*, *Terme Mineur*) heiſst;

γ. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welcher Begriff der Mittelbegriff oder das Mittelglied (*terminus medius*, *Terme Moien*) heiſst, weil durch denſelben ein Erkenntniſs unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird. Z. B. in dem Vernunftſchluſs:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Gelehrte ſind Menſchen;
Alſo ſind Gelehrte ſterblich;

iſt ſterblich der Oberbegriff, Gelehrte der Unterbegriff und Menſchen der Mittelbegriff. Die Principien oder oberſten Regeln aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe findet man in dem Art. Figur, 26. ff. Dazu kommen noch folgende:

αα. In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nur drei Hauptbegriffe enthalten ſeyn; wenn alſo der Mittelbegriff in den Prämiſſen, oder die Begriffe in dem Schluſsſatz mit denen in den Prämiſſen in verſchiedener Bedeutung genommen werden, ſo ſagt man, der Schluſs gehe auf vier Füſsen, und er iſt dann falſch.

ββ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt verneinen (*ex puris negativis nihil ſequitur*), ſ. Figur, 5, a.

γγ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt beſondere Sätze ſeyn (*ex puris particularibus nihil ſequitur*), ſ. Figur 5, b.

δδ. Der Schluſsſatz richtet ſich allemal nach dem ſchwächern Theile des Schluſſes (*concluſio ſequitur partem debiliorem*) und iſt folglich negativ und particular, wenn einer der Vorderſätze dieſes iſt.

ss. Der Oberſatz muſs allgemein und der Unterſatz bejahend ſeyn, folglich muſs ſich der Schluſsſatz in Anſehung der Qualität nach dem Obersatze und in Anſehung der Quantität nach dem Unterſatze richten.

Was reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe ſind, findet man im Art. Figur, 30. ff. Dort (32. ff.) iſt gezeigt worden, daſs in den drei letzten ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes bloſs vermiſchte Schlüſſe möglich ſind, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen, und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäſsige iſt. In dem Art. Figur findet man auch, was unter den 4 Figuren der Schlüſſe zu verstehen iſt. Im Schema (L. 197 §. 68.) muſs es aber in der vierten Figur heiſsen: $\frac{SM}{PM}$. Die Regel der erſten Figur iſt: daſs der Oberſatz ein allgemeiner, der Unterſatz ein bejahender Satz ſei; da nun dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſeyn muſs, ſo ergiebt ſich hieraus, daſs die erſte Figur die einzige geſetzmäſsige ſei. Im Art. Figur, 33. findet man die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, welche darauf hinausläuft, daſs der Mittelbegriff in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe die Stelle der Sätze nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. In der zweiten Figur ſteht nehmlich der Unterſatz recht, alſo muſs der Oberſatz umgekehrt werden, und zwar ſo, daſs er allgemein bleibt. Der Oberſatz muſs aber dann allgemein verneinend ſeyn, ſonſt muſs er contraponirt werden. In beiden Fällen wird der Schluſsſatz verneinend (er folgt dem ſchwächern Theile). In der dritten Figur wird der bejahende Unterſatz particular umgekehrt. In der vierten Figur werden beide Vorderſätze umgekehrt. Hieraus er-

hellet, dafs in jeder der drei letzten Figuren ein unmittelbarer Schlufs eingemifcht ift und dafs fie alfo nur unreine Schlüffe geben.

b. Hypothetifche Vernunftfchlüffe. Man findet fie erklärt im Art. Dafeyn. 2. Die hypothetifchen Vernunftfchlüffe haben keinen Mittelbegriff, und find folglich unmittelbare oder Verftandesfchlüffe. Es wird nehmlich im Oberfatz die Confequenz des Schlufsfatzes aus einem Vorderfatze (Antecedens) ausgedrückt, der Unterfatz ift eine Verwandlung jenes problematifchen Vorderfatzes als einer Bedingung in einen kategorifchen Satz. Das Princip der hypothetifchen Schlüffe ift der Satz des Grundes: aus dem Grunde folgt das Gegründete; aus der rationalen Verneinung folgt die Verneinung des Grundes (*a ratione ad rationatum, a negatione rationali ad negationem rationis, valet confequentia*). S. auch Beweis, apagogifcher.

c. Disjunctive Vernunftfchlüffe. In den disjunctiven Schlüffen ift der Oberfatz ein disjunctiver Satz, und mufs daher, als folcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. Z. B.

Der Stern Ceres ift entweder ein Planet oder
ein Komet;
Nun ift er kein Komet;
Alfo ift er ein Planet.

Es wird hier entweder

α. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falfchheit der übrigen; oder

β. von der Falfchheit aller übrigen Glieder der Disjunction auf die Wahrheit des Einen gefchlof-

fen. Jenes gefchieht durch den *modus ponens* (oder *ponendo tollentem*), diefes durch den *modus tollens* (*tollendo ponentem*). Alle Glieder der Disjunction, aufser Einem, zufammengenommen machen das contradictorifche Gegentheil diefes Einen aus. Es findet alfo hier eine Dichotomie ftatt, nach welcher, wenn eins von beiden wahr ift, das andre falfch feyn mufs und umgekehrt. Alle disjunctive Vernunftfchlüffe von mehr als zwei Gliedern find alfo eigentlich polyfyllogiftifch. Denn alle wahre Disjunction kann nur eigentlich zweigliedrig (*bimembris*) feyn, und die logifche Eintheilung (Divifion) ift auch zweigliedrig; aber die Glieder der Glieder der Eintheilung (*membra fubdividentia*) werden um der Kürze willen unter die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*) gefetzt. Das Princip der disjunctiven Schlüffe ift der Grundfatz des ausfchliefsenden Dritten, f. Oppofition, 2.: aus der Verneinung des Einen zweier einander contradictorifch entgegengefetzter Begriffe folgt die Bejahung des andern; aus der Bejahung des Einen folgt die Verneinung des andern. Nach dem erften Princip, oder dem *modus tollens*, ift in obigem Beifpiel gefchloffen, nach dem zweiten Princip, oder dem *modus ponens*, fchliefst folgendes Beifpiel:

Der Stern Ceres ift entweder ein Planet oder
ein Komet;
Nun ift er ein Planet;
Alfo ift er kein Komet.

Das Dilemma findet man erklärt im Art. Oppofition, dialektifche. Die Alten machten fehr viel aus dem Dilemma, und nannten diefen Schlufs den gehörnten (*cornutus*). Sie wufsten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dafs fie ihm bei jeder Meinung viele Schwierigkeiten zeig-

ten; aber Schwierigkeiten ſtoſsen einen Satz noch nicht um. Man muſs nicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben halten. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich (L. 190. ff.).

6. Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (*ratiocinia formalia et cryptica*). Ein förmlicher Vernunftſchluſs iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (*cryptica*) entgegengeſetzt, in welchen entweder die Vorderſätze verſetzt, oder einer der Vorderſätze ausgelaſſen iſt, u. ſ. w. Ein verſteckter Vernunftſchluſs, in welchem der eine Vorderſatz nicht ausgedrückt iſt, ſondern nur mit gedacht wird, heiſst ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Ein Enthymema, in welchem der Mittelbegriff allein mit dem Schluſsſatz verbunden iſt, wird ein zuſammengezogener Schluſs genannt, z. B. ich bin ſterblich, denn ich bin ein Menſch (L. 205.).

7. III. Schlüſſe der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, iſt zwiefach: die beſtimmende und die reflectirende Urtheilskraft. Die beſtimmende Urtheilskraft geht vom Allgemeinen zum Beſondern. Dies iſt der Fall, wenn das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben iſt. Die reflectirende Urtheilskraft geht vom gegebenen Beſondern zum Allgemeinen, das ſie finden ſoll, und hat nur ſubjective Gültigkeit, denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſondern fortſchreitet, hat nur empiriſche Allgemeinheit. Eine empiriſche Allgemeinheit iſt aber nur ein bloſses Analogon der

logifchen Allgemeinheit, d. i. fie ift zwar von der logifchen Allgemeinheit fpecififch verfchieden, weil fie fich nicht auf Nothwendigkeit gründet, aber fie hat doch darin mit der logifchen Allgemeinheit Aehnlichkeit, dafs fie fich über alle bekannte Fälle erftreckt. Die Schlüffe der Urtheilskraft find gewiffe Schlufsarten, aus befondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen; hieraus folgt, dafs fie Schlüffe der reflectirenden, nicht der beftimmenden Urtheilskraft find, denn die letztere kann blofs fubfumiren. Die Schlüffe der Urtheilskraft beftimmen mithin auch nicht das Object. Wir beftimmen durch fie nur die Art, wie wir über das Object zu reflectiren haben, um zur Kenntnifs deffelben zu gelangen. Das Princip diefer Schlüffe ift: dafs Vieles nicht ohne einen gemeinfchaftlichen Grund in Einem zufammen ftimme, fondern dafs das, was Vielem auf diefe Art zukommt, aus einem gemeinfchaftlichen Grunde nothwendig feyn werde. Da den Schlüffen der Urtheilskraft ein folches Princip zum Grunde liegt, welches den Mittelbegriff ausmacht, fo können fie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüffe gehalten werden. Die reflectirende Urtheilskraft zieht alfo empirifch allgemeine Urtheile, und fchliefst entweder von vielen auf alle Dinge, oder von der Zufammenftimmung der Dinge in vielen Beftimmungen und Eigenfchaften auf die Zufammenftimmung in den übrigen. Die erftere Schlufsart heifst der Schlufs durch Induction, die andere, der Schlufs nach der Analogie. Die Induction fchliefst alfo vom Befondern aufs Allgemeine (*a particulari ad univerfale*) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. Die Analogie fchliefst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinftimmende kennt, ftimmen auch in dem Uebrigen überein, was man in Einigen diefer Gattung kennt, in andern aber nicht wahrnimmt, f. Analogie. Induction und Analogie haben keine Nothwendigkeit, und find daher keine Vernunftfchlüffe, fondern nur logifche Präfumtionen oder auch empirifche Schlüffe. Von den einfachen und zufammengefetzten Vernunftfchlüffen, den Kettenfchlüffen, Profyllogismen und Epifyllogismen, den Trugfchlüffen, Paralogismen und Sophismen, f. Profyllogismus und Paralogismus. S. übrigens auch Vernunft und Vernunftbegriff (L. 205. f. U. XXV. M. II. 413.).

Kant. Logik. I. III. Abfchn. §. 41. ff. S. 178. ff.

Schlufsfatz,

conclufio, *conclufion*. Das Urtheil, welches in einem Schlufs die Affertion der Regel in einem fubfumirten Falle ausfagt (C. 386.). Die Affertion ift aber, dafs fie für den gegenwärtigen Fall als wirklich oder gültig betrachtet wird. Z. B. das Urtheil: folglich find Gelehrte fterblich, fagt die Affertion aus: find fterblich, welche die Affertion der Regel ift: alle Menfchen find fterblich; es fagt fie aber in dem fubfumirten Fall aus: weil die Gelehrten Menfchen find, f. Schlufs, 4, γ.

Schmeichler,

adulator, *adulateur*, *flatteur*. Der Schmeichler ift ein Jaherr, der einem bedeutenden Mann gern das grofse Wort einräumt, um ihn durch feinen Hochmuth, dem er Nah-

rung giebt, nach Belieben zu leiten. Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heiſsen ſollen (einer der ſich ſchmiegt und biegt (A. 237. T. 95. *):

Schmerz,

ſ. Gefühl, 2, ff.

Schmuck,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

Schön,

ſ. Schönheit.

Schöne,

ſ. Schönheit.

Schönheit,

pulchritudo, *beauté*. Die Schönheit beſteht in derjenigen Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs die bloſse Vorſtellung deſſelben in uns mit Wohlgefallen begleitet iſt, ſo gleichgültig wir auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mögen. Sie gefällt uns dann ohne alles Intereſſe (U. 6.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1. b. Die Schönheit muſs nicht bloſs (wie die Erhabenheit) im Gemüth des Urtheilenden, ſondern auch in dem Gegenſtande geſucht werden, der eine ſolche ſinnliche Form hat, daſs wir ihn für ſchön erklären. Denn ein Gegenſtand

ist schön, wenn seine Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Gegenstandes beurtheilt wird. Mit der Vorstellung eines solchen Gegenstandes wird aber diese Lust als nothwendig verbunden, folglich als nicht bloss für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt gültig, beurtheilt (U. XLIV. f.) Zum Schönen müssen wir also einen Grund ausser uns suchen, indem wir z. B. bei der Naturschönheit annehmen müssen, sie sei so eingerichtet, dass sie in Beziehung auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der sinnlichen Gegenstände zweckmässig sei, und hier kein blosser Naturmechanismus (wie wohl bei dem Erhabenen möglich ist) statt finde (U. 76. ff. M. II, 538.). Dennoch aber ist Schönheit ein der Urtheilskraft eigenthümlich angehörender Begriff (U. 270.), und es ist daher auch in uns ein Grund der Möglichkeit des Wohlgefallens am Schönen vorhanden. Das Schöne bezeichnet nehmlich ein solches Verhältniss einer Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, dass uns der Gegenstand dieser Vorstellung bloss gefällt, oder dieses Wohlgefallen (Complacenz) unintereſsirt und frei, d. h. Gunst, ist (U. 14. f.). Alles, was wir mit einem Gefühl des Wohlgefallens ohne alles Interesse betrachten, ist schön (M. II, 459. U. 16.), s. Geschmacksurtheil, 1.

2. Jene Erklärung war die des Schönen, wenn man auf die Beschaffenheit des Wohlgefallens am Schönen sieht. Betrachtet man aber die Quantität dieses Wohlgefallens, so verstehen wir unter dem Ausspruch: etwas sei schön, es sei Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens, doch ohne dass diese Allge-

meinheit (wie bei andern allgemeinen Urtheilen) aus Begriffen entspringt (U. 17. f.). Wenn Jemand sagt: ein Gebäude sei schön, so muthet er damit allen Menschen zu, sie sollen ein (uninteressirtes) Wohlgefallen daran haben (U. 19.). Aber diese Zumuthung gründet sich nicht auf Begriffe. Denn wenn man Gegenstände blofs nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann der Urtheilende auch keinen Grund angeben, warum der Gegenstand schön sei; denn der würde ein Begriff seyn oder eine Regel, nach der Jemand genöthigt werden sollte, das Gebäude für schön anzuerkennen. Darum giebt es und kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, s. Geschmack, 12. Ob ein Haus schön sei, dazu läfst man sich sein Urtheil nicht durch Gründe oder Grundsätze anschwatzen. Man will das Haus selbst sehen, gleich als wenn das Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, die aber nur für jeden Urtheilenden allein und sein besonderes Wohlgefallen entscheiden würde; und dennoch macht man in dem Urtheile: das Haus sei schön, Anspruch auf den Beitritt von Jedermann (U. 25. M. II, 469.). Wenn nehmlich Etwas, dessen Gegenstand wir hernach für schön erklären, unsern Sinn afficirt, so werden unsre Erkenntnifskräfte, die dieses Etwas auf Anschauung und Begriffe bringen (die Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen zur Anschauung und der Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt), durch die entstehenden Vorstellungen ins Spiel gesetzt. Dieses ist aber ein freies Spiel, weil die Erkenntnifskräfte dabei nicht durch einen bestimmten Begriff auf eine besondere Erkenntnifsregel, nach der sie wirken sollen, eingeschränkt sind (M. II, 474. U. 28.). Wenn wir nun den Gegenstand nach der Beschaffenheit dieses Gemüthszustandes, in welchen er uns versetzt, beurtheilen: so sind wir uns dabei bewufst, dafs dieser Gemüthszustand bei allen, so wie wir, er-

kennenden Menschen bei der Einwirkung jenes Etwas auf das Gemüth statt finden müsse, weil bei allen eben die Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, entstehen sollen. Aus der Beurtheilung des Gegenstandes nach diesem Gemüthszustand, in welchem wir uns bei der Erzeugung der Anschauung desselben und der Begriffe von ihm befinden, geht nun erst die Lust oder Unlust an ihm hervor, und diese Beurtheilung ist der Grund der Lust an der Harmonie, oder Unlust an der Disharmonie, unsrer Erkenntnisskräfte (bei jener Erzeugung), die wir durch das Urtheil: der Gegenstand ist schön oder häfslich, ausdrücken. Auf das Bewufstseyn jener Allgemeinheit der subjectiven Bedingungen des Ausschauens und Denkens und der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich die subjective (nicht auf Begriffe sich gründende) Gemeingültigkeit des Wohlgefallens (M. II, 476. U. 29.). Schön ist also das, was ohne Begriff allgemein gefällt; häfslich, was ohne Begriff allgemein mifsfällt (U. 32. M. II, 480.), und das vorher beschriebene Vermögen, dieses zu beurtheilen, heifst der Geschmack, s. Geschmacksurtheil, 2. und Kunst, schöne, d.

3. Kant zeigt ferner, was Schönheit sei, wenn man das Geschmacksurtheil nach dem Verhältnifs der Zwecke betrachte, welche in demselben in Betrachtung gezogen werden. Was aber unter Zweck und Zweckmäfsigkeit zu verstehen sei, und ob es eine gebe, findet man in dem Art. Zweck und Zweckmäfsigkeit. Er macht darauf aufmerksam, dafs das Urtheil: etwas sei schön, wenn es rein ist, von Reiz und Rührung unabhängig sei. Schönheit betrifft nehmlich blofs die Form eines Gegenstandes, Reiz und Rührung aber entspringt aus der Afficirung des Sinnes durch den Gegenstand, also aus der Empfindung; und dennoch zählt man das Reizende und Rührende, was doch nur auf besonderm Wohl-

gefallen beruht, öfters zu dem Schönen, das doch ein allgemeines Wohlgefallen zum Grunde hat. Ja, das Reizende und Rührende wird wohl gar an sich selbst für Schönheit gehalten. Dies ist ein Misverstand, der sich nur durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben läſst (U. 38. M. II, 488.). Reiz und Rührungen haben lediglich Empfindung zum Grunde, d. i. die Materie und nicht die Form der Vorstellung, und verdienen daher wohl angenehm, aber nicht schön, genannt zu werden. Eine bloſse Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloſser Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meisten an sich für schön erklärt. Allein die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons kann man so fern für schön zu erklären berechtigt seyn, in so fern beide rein sind, d. i. die Gleichförmigkeit der Empfindung durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, welches die Form betrifft. Die Qualität der Empfindung hingegen kann nicht in allen Subjecten für einstimmig angenommen werden, und die Annehmlichkeit einer Farbe oder eines musikalischen Tons beruhet doch auf dieser Qualität der Empfindung (U. 39. ff.). Das Urtheil: etwas sei schön, ist aber auch von den Begriffen der Nützlichkeit und Vollkommenheit unabhängig; denn nach beiden wird der Gegenstand auf einen Zweck bezogen, er muſs wozu nützlich oder nach einem Begriff von dem, was das Ding seyn soll, als seinem innern Zweck, vollkommen seyn. Nun kann, wie wir (in 2.) gesehen haben, das Schöne nicht nach Begriffen erkannt und beurtheilt werden, also auch nicht Nützlichkeit und Vollkommenheit (beides aber ist materiale Zweckmäſsigkeit) mit Schönheit einerlei seyn. Schön und gut ist zweierlei, denn das letztere setzt die Beziehung des Gegenstandes auf einen gewissen Zweck voraus. Indessen ist Schönheit dennoch Zweck-

mäſsigkeit, allein nur die Zweckmäſsigkeit der Form des Gegenſtandes in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit ihm beſchäftigen (d. i. formale ſubjective Zweckmäſsigkeit) (U. 44. ff. 270. M. II, 500.). Man muſs aber bloſs anhängende, bedingte oder fixirte Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) von freier Schönheit (*pulchritudo vaga*) unterſcheiden; nur die letztere iſt eine reine Schönheit, bei der erſtern hingegen hat allerdings der Begriff von einem Zweck Einfluſs. Man würde z. B. vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nicht eine Kirche (Gebäude, das gemeinſchaftliche Gottesverehrung zum Zweck hat) ſeyn ſollte. Ein Menſch könnte viel feinere Züge und einen gefälligern, ſanften Umriſs der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht etwa einen Mann, oder gar einen Kriegsmann vorſtellen ſollte (M. II, 508. U. 48. f. 50. 55.). Schönheit iſt alſo hiernach die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie, ohne Vorſtellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird. Man muſs dieſes nicht mit der Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, von der man den Zweck bloſs nicht kennt, verwechſeln. Denn bei dem letztern bezieht man doch die Figur des Gegenſtandes auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck, z. B. bei den mit einem Loche verſehenen ſteinernen Geräthen aus alten Grabhügeln. Daher hat man auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung, ſondern der Verſtand beſchäftigt ſich mit der Erkenntniſs, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll. Eine Tulpe hingegen wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird, welche auf gar keinen Zweck bezogen wird (U. 61. M. II, 518.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3.

4. Der Modalität nach hat das Schöne eine

nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen (U. 62.). Das heiſst aber nicht, man könne *a priori* erkennen, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem ſchön genannten Gegenſtande fühlen werde. Auch heiſst es nicht, daſs man aus einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes ſchlieſsen könne, er müſſe ſchön ſeyn; denn eine ſolche Einhelligkeit giebt es in der Erfahrung nicht, man ſtreitet ſich vielmehr immer über die Schönheit. Sondern, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſoll; allein man wirbt doch um jedes Andern Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, nur daſs nicht alle den vorliegenden Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumiren. Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen. Lieſsen ſie ſich nicht allgemein mittheilen, ſo käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu. Sie wären dann insgeſammt ein bloſses ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muſs ſich auch die dazu gehörige Proportion der Stimmung der Erkenntniſsvermögen allgemein mittheilen laſſen. Lieſse ſich nehmlich dieſe (als Bedingung des Erkennens) nicht mittheilen, ſo könnte auch das Erkenntniſs (als Wirkung) nicht entſpringen. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntniſskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Die zu einem Erkenntniſs zuträglichſte Proportion der Stimmung der Erkenntniſskräfte kann aber nicht anders

als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden und muss allgemein mittheilbar seyn. Auf diesem Gemeinsinn (als der nothwendigen Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unsrer Erkenntniss) beruhet nun die Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen. Daher kann man nun das Schöne und Hässliche auch so erklären: schön ist, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird; hässlich, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Missfallens erkannt wird (U. 65. ff. M. II, 523 u. 526.), s. Geschmacksurtheil, 4. und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

5. Wenn die Einbildungskraft nach einem bestimmten Begriff zu verfahren genöthigt wird, und also, wie wir (in 2.) gesehen haben, nicht frei ist: so wird ihr Product der Form nach durch Begriffe bestimmt, und das Wohlgefallen ist sodann nicht das am Schönen, sondern am Guten (U. 69.). Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten (z. B. der Cirkel), und selbst die Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntniss gebraucht, von Critikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; sie sprechen von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre; und dennoch schreibt ein bestimmter Begriff diesen Gestalten die Regel vor, (nach der sie allein möglich sind). Folglich irren sich entweder jene Kritiker hierin, oder es ist nicht subjective Zweckmässigkeit ohne Begriff im freien Spiel unsrer Erkenntnissvermögen zur Schönheit nöthig, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine Taug-

lichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken (d. i. objective Zweckmäſsigkeit) iſt (U. 70.). Die zum Begriffe von einem Gegenſtande führende Regelmäſsigkeit iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntniſs; und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen verbunden, welches die Bewirkung einer jeden auch bloſs problematiſchen Abſicht begleitet. Allein es iſt alsdann bloſs die Billigung der Auflöſung, die einer Aufgabe ein Genüge thut. Bei dem Schönen hingegen iſt eine freie und unbeſtimmt zweckmäſsige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit demſelben, wobei der Verſtand der Einbildungskraft und nicht, wie bei der Erkenntniſs, die Einbildungskraft dem Verſtande zu Dienſten iſt (U. 71. M. II, 530.). Darum iſt uns auch das, womit die Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäſsig ſpielen kann, jederzeit neu, und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüſsig (U. 72. 277. ff. M. II, 532. 791.). Man müſste daher jene Eigenſchaft eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figuren nennen. Eher würde man eine Demonſtration ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben, *a priori* ſich geſtärkt fühlen (welches mit der Präciſion, die die Vernunft hineinbringt, die Eleganz derſelben genannt wird), ſchön nennen können; indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, obgleich der Grund deſſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei ſich führt, ſ. Geſchmacksurtheil, 5.

6. Das Schöne erfordert die Vorſtellung einer gewiſſen Qualität des Objects, die ſich auch ver-

ſtändlich machen, und auf Begriffe bringen läſst (wie wir es auch bisher gethan haben), wiewohl ſie im äſthetiſchen Urtheile nicht darauf gebracht wird. Das Schöne cultivirt auch, indem es zugleich auf Zweckmäſsigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt, und ſo den Geſchmack bildet (U. 113.). Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition des äſthetiſchen Geſchmacksurtheils zieht, ſo ergiebt ſich daraus folgende kurze Erklärung: Schön iſt das, was in der bloſsen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt (U. 114. f. M. II, 586. 587.). Es folgt hieraus von ſelbſt, daſs es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe, weil das Intereſſe den Begriff vom Zweck vorausſetzt, nehmlich daſs es gefalle, weil es wozu dient. Dieſe Erklärung, als eine Erklärung äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, bezieht ſich auf ſubjective Gründe. Dieſe Gründe ſind nehmlich die Sinnlichkait, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, in demſelben Subjecte, mit ihm vereinigt, zweckmäſsig iſt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben, (U. 115. M. II, 589.). Die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur ſetzt eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſsen Sinnengenuſſe, voraus und cultivirt ſie. Dieſe Freiheit wird aber dadurch im Spiele (nicht unter einem geſetzlichen Geſchäft) vorgeſtellt (U. 116. M. II, 593.).

7. Das Wohlgefallen am Schönen der Natur iſt poſitiv, nehmlich ein Gefühl der Freiheit (nicht etwa der Beraubung) der Einbildungskraft, indem ſie nach dem Geſetze des empiriſchen Gebrauchs zweckmäſsig beſtimmt wird. Wir dürfen aber hier die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen Gegenſtänden der Natur hernehmen, die den Begriff von einem Zwecke vorausſetzen, denn alsdann würden es entweder zu einem beſtimmten Zweck dienende, oder

auch Vergnügen oder Schmerz verursachende Gegenstände seyn; im erstern Fall würden es nicht Objecte seyn, die ein ästhetisches Urtheil, im andern Fall nicht solche, die ein Geschmacksurtheil begründen könnten. Dies ist z. B. der Fall bei dem Schönen in der Menschengestalt. Die Rücksicht dabei auf Begriffe der Zwecke, wozu alle Gliedmaſsen des Menschen da sind, als Bestimmungsgründe unsers Urtheils, würde bloſs ein teleologisches Urtheil geben. Die Zusammenstimmung der Menschengestalt mit Zwecken müssen wir also auf unser ästhetisches Urtheil über sie nicht einflieſsen lassen, gesetzt daſs wir auch nicht über reine, sondern anhängende Schönheit derselben urtheilen wollten. Doch ist es eine nothwendige Bedingung des Wohlgefallens am Schönen, daſs dasjenige, was wir an der Menschengestalt finden, den Zwecken derselben auch nicht widerstreite. Die ästhetische Zweckmäſsigkeit ist die Gesetzmäſsigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen; nur daſs sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung erhalte. Wenn aber eine teleologische Zweckmäſsigkeit das Urtheil bestimmt, so ist es nicht mehr das Urtheil einer freien Urtheilskraft (U. 118. f. M. II, 595.).

8. Der Ausdruck intellectuelle Schönheit ist also nicht ganz richtig, weil sie eine ästhetische Vorstellungsart seyn soll, die doch in bloſs reinen Intelligenzen gar nicht angetroffen werden kann, und das Wort Schönheit dann alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müſste. Man kann zwar an einem schönen Gegenstande auch ein moralisches (intellectuelles) Wohlgefallen haben, in so fern derselbe (z. B. eine schöne That) zugleich moralischen Gesetzen angemessen wäre. Wir können auch beide

Arten des Wohlgefallens leicht mit einander vereinigen, weil beide auf keinem Interesse beruhen. Allein beides ist doch wieder darin schwer zu vereigen, weil das Schöne ein Interesse bewirken soll. Das Moralische setzt nun auch ein Interesse voraus. Allein jenes ist ein Sinneninteresse, dieses ein Vernunftinteresse. Jenes Interesse in Verbindung mit diesem würde demselben, und damit der intellectuellen Zweckmäfsigkeit Abbruch thun und sie verunreinigen (U. 119. f. M. II, 596.). Das Moralischgute ist auch nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben. Es erweckt mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verschmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Indessen ist doch nicht zu leugnen, dafs das Vernunftinteresse an der Moralität, und die Cultivirung desselben macht, dafs man sich gern mit der Beurtheilung der Handlungen nach moralischen Principien beschäftigt, und dafs dieses der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit giebt, die bewundert, aber freilich darum noch nicht gesucht wird. Denn diese Betrachtung bewirkt ebenfalls ein Bewufstseyn der Harmonie unsrer Vorstellungskräfte, wobei wir unser ganzes Erkenntnifsvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen und bringt so ein Wohlgefallen hervor, das sich auch andern mittheilen läfst, wobei gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, die über die Thierheit erhabene Anlage der Talente in uns inne zu werden (P. 286.). Selbst die Darstellung des Bösen oder Häfslichen (z. B. der Gestalt des personificirten Todes bei Milton, *Paradise lost*, *B. X. v.* 293. *sqq.*) kann und mufs schön seyn, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorge-

ſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide Beſtrebungen eine Vorſtellung von ſich ſtoſsen, die zum Genuſs dargeboten wird. Schönheit hingegen führt den Begriff der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande, d. i. zum unmittelbaren Genuſs, bei ſich. Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man alles, was ſich ſagen läſst, ſie zum Zweck der innigſten Vereinigung mit ihr zu machen. Er drückt alle mit der Freiheit des Verſtandes vereinbare ſinnliche Luſt an derſelben aus (A. 187. f.). — Mit der Schönheit verträgt ſich auch nicht die Empfindelei, d. i. der Hang zu zärtlichen Rührungen, z. B. wie er ſich in weinerlichen Schauſpielen äuſsert.

9. Burke (Philoſophiſche Unterſuch. über den Urſprung unſrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773. 8.) gründet das Schöne auf Liebe, wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will, und führt es (S. 251. f.) auf „die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Cörpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen vor Vergnügen," hinaus. Burke ſagt: „nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande, und der Empfindlichkeit bei dem Beobachter, werden dieſe Erſcheinungen mehr oder weniger ſichtbar. Dieſe Stufenfolge ſteigt von dem höchſten Gipfel der vollkommenſten Schönheit in dem Gegenſtande, und einer ſchwärmeriſchen Liebe in dem Zuſchauer, bis zu dem unterſten Grade der Mittelmäſsigkeit in dem einen, und der Gleichgültigkeit in dem andern herab. Aus dieſer Beſchreibung läſst ſich aber beinahe unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers cörperlichen Baues wirkt." Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem

Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen erregen könne. Allerdings können auch alle, bloſs ſinnliche oder ganz intellectuelle, Vorſtellungen ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſeyn mag, verbunden werden, weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben indifferent ſeyn kann, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt (U. 129. M. II, 605.). Das Wohlgefallen am Gegenſtande kann aber nicht ganz und gar darin geſetzt worden, daſs dieſer durch Reiz vergnügt. Denn ſonſt müſste man keinem Andern zumuthen, zu unſerm Urtheile, etwas ſei ſchön, mit beizuſtimmen; weil über das Reizende ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn befragt. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks völlig auf; man müſste denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Andrer unter einander zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben würden (U. 130. M. II, 606.), ſ. übrigens Geſchmacksurtheil, 5. ff. und Kunſt, ſchöne.

Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Erhabenen, ſ. Erhabenheit, 3. Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen. Denn die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Auffaſſung (Apprehenſion) des Gegenſtandes zu erheben, erweckt dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Gröſse und Kraft; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muſs immer ſchön ſeyn. Sonſt würde die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung ſehr unterſchieden iſt, die eine Beurtheilung iſt, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird (A. 190.). Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und ſoll

schön seyn; weil es sonst wild, rauh und abstossend und so dem Geschmack zuwider seyn würde (A. 190. ff.).

10. Der Hang zum blossen Zerstöhren (*animus destructionis*) des Schönen obgleich Leblosen der Natur und Kunst, z. B. der schönen Crystallisationen, des unbeschreiblich Schönen im Gewächsreich, der schönen Statüen, u. s. w. ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; denn es schwächt und vertilgt das Gefühl, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, im Menschen. Dies Gefühl ist zwar nicht für sich allein schon moralisch, bereitet aber doch wenigstens diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, zu derselben vor (T. 107).

11. K. vergleicht auch das Schöne mit dem Sittlichguten, und zeigt die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden:

A. Das Schöne kömmt nehmlich mit dem Sittlichguten darin überein, dass

a. beides unmittelbar gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie das Angenehme und Nützliche);

b. beides ohne alles Interesse gefällt (d. i. so, dass die Existenz des Gegenstandes uns dabei gleichgültig bleibt);

c. bei beiden Freiheit ist; und

d. bei beiden das Princip als allgemein, d. i. für jedermann gültig, angenommen wird.

B. Das Schöne ist darin vom Sittlichguten unterschieden, dass

a. das Schöne nur in der reflectirenden Anschauung, das Sittlichgute aber im Begriffe gefällt;

b. das Schöne ohne alles Intereſſe iſt, das Sittlichgute, aber nothwendig mit einem Intereſſe, aber nicht einem ſolchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen hergeht, ſondern was dadurch allererſt bewirkt wird, verbunden iſt;

c. in der Beurtheilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (alſo der Sinnlichkeit unſers Vermögens) mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes als einſtimmig vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber die Freiheit des Willens als Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt nach allgemeinen Vernunftgeſetzen gedacht wird;

d. in der Beurtheilung des Schönen das Princip derſelben ſubjectiv und durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber das Princip deſſelben objectiv und durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt wird (M. II, 777. U. 259. f.).

Die Rückſicht auf jene Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten iſt auch dem gemeinen Verſtande gewöhnlich, und wir benennen ſchöne Gegenſtände (der Natur oder der Kunſt) oft mit Namen, die eine ſittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen ſcheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majeſtätiſch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, ſelbſt Farben werden unſchuldig u. ſ. w. genannt. Der Grund davon iſt, daſs dieſe Gegenſtände Empfindungen erregen, die etwas enthalten, was dem Bewuſstſeyn eines durch moraliſche Urtheile bewirkten Gemüthszuſtandes analog iſt. S. Geſchmacksurtheil, 17. II.

Schönheit als Symbol des Sittlichguten, ſ. Geſchmacksurtheil, 17, II. Schönheit der Natur, ſ. Zweckmäſsigkeit, objective.

Kant. Crit. d. Urtheilskraft, Einleit. VII. S. XLIV f. — S. 6. — §. 5. S. 14. ff. — §. 6. S. 17. f. — §. 8. S. 25. f. — §. 9. S. 28. ff. — §. 13. S. 38. ff. — §. 14. S. 39. ff. — §. 15 S. 44. ff. — §. 16. S. 48. ff. — §. 17. S. 55. ff. — §. 18. S. 62. ff. — §. 21. S. 65. ff. — §. 22. S. 66. ff. — Allg. Anm. S. 69. ff. — §. 28. Allgem. Anm. S. 113. ff. — §. 59. S. 259. f. — §. 61. S. 270. — §. 62. S. 277. ff —

Deſſ. Crit. der pract. Vern. II. Th. S. 286.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. §. 17. S. 107.

Schöpfung,

ſ. Fatum, 9. ff. und Teleologie. Zweck der Schöpfung, ſ. Zweck.

Scholaſtiker,

Scholaſtici, Scholaſtiques. Dieſen Namen führen Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen. Tiedemann (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 4. B. S. 338) zeigt, daſs das diejenigen Philoſophen waren, welche die Gegenſtände *a priori* nach dem Ariſtoteles entſchieden und die Einwürfe dagegen widerlegten, ob ſie gleich oft nichts weniger als den Sinn des Ariſtoteles getroffen haben. Ihre Kunſt war Weisheit für die Schule, man konnte aber keine Aufklärung für das gemeine Leben daraus machen. Der Zweck dieſer Philoſophen war nicht Fortſchung nach weiterm Lichte, ſondern Bemühung, die Lehren des Ariſtoteles gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. (Mnſcrpt.)

2. Man ſetzt gewöhnlich den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die erſten Jahre des zwölften Jahrhunderts (Gurlitt Abriſs der Geſchichte

der Philosophie, S. 200.), allein **Tiedemann** setzt ihre Entstehung erst in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (a. a. O. S. 339.). Die Gründe des letztern sind: weil erst dann die scholastische Methode auf alle Gegenstände metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, erst dann vorzüglich nach Aristoteles entschieden und die Philosophie getrennt von der Theologie in weit gröfserm Umfange vorgetragen ward. Er stellt daher **Alexander aus Hales** als den ersten Urheber dieser Philosophie auf, der Professor der Theologie zu Paris war. Dieser Alexander war im Kloster **Hales** in der Grafschaft Gloucester erzogen und erhielt davon den Beinamen. Er lehrte mit ungemeinem Beifall zu Paris ums Iahr 1230, so dafs ihm, weil man seine Gründe ganz unwiderstehlich fand, allgemein der Name des **unwidersprechlichen Lehrers** (*doctor irrefragabilis*) und der **Quelle des Lebens** (*fons vitae*) gegeben wurde. Er starb 1245. Die Erklärung von Aristoteles Metaphysik gehört ihm nicht mit völliger Gewifsheit, wohl aber die über desselben Seelenlehre. Er entscheidet gewöhnlich nach der Autorität andrer Kirchenschriftsteller und Philosophen, und bringt nie eigene Einwendungen und Zweifel vor. Tieferes Eindringen, eigenes Denken, neue Aufklärung darf man also in seinen Schriften nicht erwarten; wohl aber, durch Nebeneinanderstellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterm Nachdenken (Tiedemann, a. a. O. S. 339. ff.).

3. Das **zweite** Zeitalter der **Scholastiker** pflegt man mit **Albertus** dem **Grofsen** anzuheben. In diesem erreichte ihre Philosophie die blühende Jugend, so dafs der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten alles verdarb. **Albertus Magnus** war ein Deutscher, aus dem edlen Stamme der von **Bollstädt**, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Er wurde 1260 Bischof zu Regensburg. Mit ihm zeichnete sich der nur über ein Jahrzehnt

ſpäter gebohrne Bonaventura als Philoſoph vorzüglich aus, ſo wie er an Thomas, Graf von Aquino, aus dem Neapolitaniſchen, einen an Gröſse des Geiſtes und Ruhms ihn weit hinter ſich zurücklaſſenden Schüler bildete. Zwei berühmte Zeitgenoſſen von Thomas waren auch Richard, aus Middleton (*de media villa*) in England, ein Minoritenmönch, und Heinrich, gebürtig aus Mude bei Gent (*Henricus de Gandavo*), Lehrer der Philoſophie bei der Sorbonne. Einer der berühmteſten Männer nach Thomas war Aegidius, gebürtig aus Rom (*Romanus*), von dem edlen Geſchlechte der Colonnen (*de columna*), ein Auguſtiner-Eremitenmönch. Ein anderer an Ruhm und Geiſtesgaben über den drei letztern erhabener, dem Thomas hingegen gleichkommender Mann war Johann Duns Scotus, zu Dunſton in Northumberland gebohren, aus dem Minoritenorden. Unter die vornehmſten Verbreiter der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Frankreich gehört der bekannte Peter Abälard; auch war Hervey aus Bretagne, General des Predigerordens, ein ſehr ſcharfſinniger und tiefſinniger Scholaſtiker. Sein Ruhm hatte ums Iahr 1312 den höchſten Gipfel erreicht. Duns Scotus bildete im Franciſcus de Mayronis einen zur damaligen Zeit (1315) hochberühmten Schüler. Noch war Wilhelm Dürand, von ſeinem Geburtsort St. Ponoçain in Clermont, *de ſancto Portiano* zugenahmt, ebenfalls aus dem Predigerorden, ein berühmter Scholaſtiker dieſer Zeit.

4. Das dritte Zeitalter der Scholaſtiker, in welchem dieſe Philoſophie ausartete, fängt man entweder mit jenem Dürand oder mit Wilhelm Occam, einem Minoriten, an, der dem Dürand an Scharfſinn glich und mit ihm zu gleicher Zeit (1330) lebte. Walter Burleigh (*Burlaeus*); Johann Buridan, gebürtig aus Bethüne in der Provinz Artois; Thomas aus Strasburg (*de Argentina*); und Marſilius, von Inghen (d. i. Ingelheim) ge-

bürtig, lebten in dieſem Zeitraum. Im funfzehnten zeichneten ſich vornehmlich: Peter d'Ailly (*de Alliaco*), Raymund aus Sebonde (*de Sabunda*), und Dominicus aus Flandern (*de Flandria*), in deren Schriften man wenig eigene Gedanken findet, aus. Durch die Reformation verſchwand die ſcholaſtiſche Philoſophie allmählig, nur hie und da zeigte ſich noch ein merkwürdiger Mann. Ein ſolcher war Franz Suarez, der bei den Spaniern, ſeinen Landsleuten, zu ſeiner Zeit, zu Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, groſsen Ruhm erwarb. Die Vernunft war bei den Scholaſtikern, durch die enge Verbindung der Philoſophie mit der Theologie, zu ſehr an ein herrſchendes Glaubensſyſtem gefeſſelt, um kühne Schritte wagen zu können. Sie war durch die ſcholaſtiſche Disputirſucht zu ſehr an das Kleine und Ueberfeine gewöhnt, um zum Ueberblick ihres Vorraths ſich zu erheben. Der Scholaſtiker Ruhm und Ehrgeiz beſtand nur darin, neue Subtilitäten, Diſtinctionen und Argumente zu erfinden. (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 4 und 5.).

Schranken,

ſ. Gröſse, 16 und Limitation, 2, c.

Schreck,

terror, *terreur*. Wenn die plötzlich erregte Furcht das Gemüth auſser Faſſung bringt, ſo wird ſie Schreck genannt. Der Schreck iſt alſo eine Ueberraſchung, folglich ein Affect, und zwar ein ſehr unangenehmer Affect; denn er iſt das Gefühl einer Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung, d. i. die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen, oder weigern ſoll, gar nicht aufkom-

men läfst. Wenn dies Auffallende das Gemüth ftutzig (noch nicht beftürzt) macht, fo ift das auch einem Schreck ähnlich (A. 209.)

2. Der Zorn ift ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerftand gegen das Uebel fchnell rege macht. Er ift alfo auch eine Ueberrafchung und ein unangenehmer Affect, denn er überrafcht durch eine unangenehme Empfindung. Er ift aber ein fthenifcher oder rüftiger Affect, d. i. ein Affect aus Stärke, der durch Beleidigungen zu einer Gegenwart des Widerftrebens gereizt wird. Der Zorn ift nehmlich von der erregenden, dadurch aber auch erfchöpfenden Befchaffenheit; Weinen hingegen ift die fchmelzende afthenifche Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickfal (A 209. f.). Man erzürnt mich, und man ärgert mich ift verfchieden. Aerger ift Kränkung durch Beleidigungen. Ein Menfch kann zürnen, ohne dafs er fich ärgert. Aerger greift das Herz an. Hingegen ein Menfch im Zorn kann poltern, wie er will, er ift doch immer gefund. Gelegenheit zum Zorn ift oft nothwendig. Menfchen, die gar nicht zürnen, find oft mit Obftructionen beladen. Der Zorn ift eine Bewegung auf alle Eingeweide. Er ift eigentlich eine gewiffe Lebhaftigkeit, um feinen ernften Unwillen zu bezeigen. Der Menfch, welcher in feinem Zorn erblafst, ift auf der Stelle zu fürchten. Wer roth wird, ift nachher zu fürchten. Wer im Zorn blafs ift, der ift auf dem Punct, etwas zu wagen; wer roth ift, der fieht ein, dafs er im Zorn ift und fchämt fich, dafs er fich foll ungerochen beleidigen laffen. Cholerifche Leute, welche leicht vergeffen, pflegen fehr zu poltern; aber wer im Zorn roth wird, behält einen Groll bei fich (A. 217.).

Schreckhafterhabene.

Diejenige Art des Erhabenen, da das Gefühl desselben mit einigem Grausen begleitet ist, heisst das Schreckhafterhabene. Tiefe Einsamkeit ist z. B. erhaben, aber auf eine schreckhafte Art. Daher grosse, weitgestreckte Einöden jederzeit Anlass gegeben haben, fürchterliche Gespenster dahin zu versetzen, z. B. die ungeheure Wüste Chamo in der Tatarei. Eine grosse Tiefe ist erhaben, allein mit der Empfindung des Schauderns begleitet, daher schreckhafterhaben. Eine lange Dauer ist erhaben, wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Hallers Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen ein. Die Beschreibung einer gänzlichen Einsamkeit in Carozans Traum (Brem. Magazin, B. V. S. 539) flösst ein edles Grausen ein und ist schreckhafterhaben: „Du hast nur für dich gelebt (sagte der Richter), darum sollst du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgeschlossen leben. In diesem Augenblick ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich liess bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äussersten Ende der Natur näherte, merkte ich, dass die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mir hinabsenkten. Ein furchtbares Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniss. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesicht, und endlich erlosch der letzte schimmernde Schein des Lichts in der äussersten Finsterniss! Die Todesangst der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblick zu, so wie jeder Augenblick meine Ent-

fernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daſs, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Grenzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeſslichen Abgrund der Finſterniſs vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr.“ (S. II. 294 ff.)

Schreiend,

auf eine widrige Art prahlend. (S. II, 321.) So wird z. B. der Schimmer des Choleriſchen, wenn ſein Geſchmack ausartet. Er geräth alsdann, ſowohl ſeinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene). Der Galimathias iſt nehmlich eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige ſind, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen iſt. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel (S. II. 321.) Schreiend, kann man auch ſagen, iſt, wenn Dinge ſo an einander geſtellt ſind, daſs kein Uebergang von einem zum andern iſt.

Schrift,

ſ. Buch.

Schritt

zur Moralität iſt jedes Bemühen, wodurch die Möglichkeit der Moralität befördert wird. Er iſt wohl zu unterſcheiden von einem moraliſchen Schritt, welches ein Bemühen iſt, das Morali-

tät zum Grunde hat, oder aus Pflicht geschieht. Dafs die Regierung im Staat uns gegen die Eingriffe Anderer in unfre Rechte fichert, ift ein grofser Schritt zur Moralität, denn es wird uns nun dadurch möglich, den Rechtsbegriff heilig zu halten und treu zu befolgen. Nur von dem aber, der diefes, nicht aus Furcht vor der Regierung, fondern aus Achtung für das Gefetz oder aus Pflicht thut, kann man fagen, er thue moralifche Schritte, oder komme vorwärts nicht blofs zu, fondern in der Moralität (Z. 85. *).

Schüchternheit,

timiditas, *timidité*. Diefen Namen führt die Eigenfchaft, leicht erfchreckt zu werden. Mancher fürchtet fich nicht, aber er erfchreckt leicht. Das kommt aus der Zärtlichkeit und den Nerven her (Mnfcrpt.).

2. Die Schüchternheit ift eine habituelle Befchaffenheit, leicht in folche Furcht zu gerathen, die das Gemüth aufser Faffung bringt. Die blofse Dispofition aber (ein Zuftand), mehrentheils blofs von cörperlichen Urfachen abhängend, fich gegen eine plötzlich aufftofsende Gefahr nicht gefafst zu fühlen, heifst Erfchrockenheit. Ein Feldherr, der im Schlafrock ift, kann über die unerwartete Annäherung des Feindes erfchrocken feyn, f. Furcht, 3.

3. Man kann alfo die Schüchternheit auch durch den Mangel der Unerfchrockenheit erklären; denn, wem es in jedem Fall an der Stärke des innern Sinnes fehlt, nicht leicht wodurch in Furcht gefetzt zu werden, bei dem ift diefer Zuftand habituell. Es kann aber die Schüchternheit ihren Grund in einem gewiffen cör-

perlichen Zustande haben, so bemerkte ein Arzt an einem General, dass Säure im Magen ihn schüchtern machte. Diese Schüchternheit ist also nicht zuzurechnen, und wer sie hat, dem fehlt es darum nicht an Muth (A. 211.).

Schuld,

s. Uebertretung.

Schuldigkeit,

debitum, *devoir*, was Jemand nur gerade dem Gesetz angemessen thut (K. XXIX). Das Gesetz gebietet, zu bezahlen, was man schuldig ist; wer das thut, der thut seine Schuldigkeit. Giebt er dem Gläubiger noch ein Geschenk dazu, so ist das mehr als seine Schuldigkeit, es ist verdienstlich; bezahlt er dem Gläubiger seine Schuld nicht, oder nicht ganz, so ist das weniger als seine Schuldigkeit, es ist moralische Verschuldung.

Schuldige Pflicht, s. Pflicht, schuldige.

Schule,

schola, *école*. Die methodische Unterweisung nach Regeln (U. 200.). So bringt das Beispiel des Genies für andre gute Köpfe eine solche Schule hervor, so weit man nehmlich aus den Geistesproducten desselben und ihrer Eigenthümlichkeit Regeln ziehen kann. Für solche durch Regeln belehrte gute Köpfe ist die schöne Kunst Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab. Ein solcher durch das Beispiel des Genies belehrter guter Kopf heisst ein Schü-

ler des Genies, und macht er alles nach, ein Affe desselben (U. 200. f.).

Schulwitz.

Im allgemeinen Sinne des Worts heisst Schulwitz, studirte und künstlich aufgestellte Principien (A. 24). Er ist dem Mutterwitz entgegengesetzt, der in den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verstandes besteht. Wer Mutterwitz hat, besitzt Gemeinsinn (*sens commun*), wer Schulwitz hat, ist ein Mann von Wissenschaft. Die erstern sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung, die andern für sich selbst und vor der Anwendung. Man nennt den Verstand, der zu dem erstern Erkenntnissvermögen gehört, den gesunden Menschenverstand (*bon sens*), den zum zweiten den hellen Kopf. Es ist merkwürdig, dass man den erstern für zuverlässiger erklärt, als alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. Allerdings, wenn die Auflösung einer Frage auf Mutterwitz beruhet, so ist es unsicherer, sich nach Schulwitz umzusehen und seinen Beschluss darnach abzufassen, als auf einen natürlichen logischen Tact. Allein dies geht nur in Erfahrungs-, aber nicht in speculativer Erkenntniss (A. 23. f.)

Schwäche,

moralische, s. Untugend.

Schwärmerei,

Fanaticismus, *fanaticismus*, *fanatisme*. Diesen Namen führt die angenommene Maxime der

Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft (S. III., 301.). Wer also die Regel hat, es sei noch etwas über die Vernunft, dem sich dieselbe unterwerfen und davon müsse zurechtweisen und lenken lassen, ist ein Schwärmer. Ein solcher Schwärmer nennt gemeiniglich diese seine Maxime Erleuchtung, und spricht von einem innern Lichte, z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft schweigen, und der man sich besonders in Religionssachen unterwerfen müsse. Untersucht man aber die Sache näher, so sind es bloss Täuschungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten, und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für Jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, muss auch unter ihnen selbst eine Sprachverwirrung entstehen; denn Jeder kann doch nur das, was in seinem eigenen innern Sinn vorgeht, für Erleuchtung halten, und muss nothwendig das, was der andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerei erklären, oder sich ungeprüft aufdringen lassen (S. III, 301.). Ein solcher Schwärmer war z. B. Christoph Kotter zu Sprottau in Schlesien, im Jahr 1616.

2. Wenn Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen (Regeln, die man in seine Maxime aufgenommen hat) unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist (P. 153.), so ist

moralische Schwärmerei, Mysticismus, diese Ueberschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen (d. i. die moralische Triebfeder derselben) irgend worin an-

ders, als im Gesetze selbst zu setzen. Hieraus folgt, daſs die Gesinnung, die in die Maxime gebracht wird, irgend worin anders, als in der Achtung fürs Gesetz zu setzen, ebenfalls Schwärmerei ist. Wer also wähnt, er thue das, was andere aus Pflicht thun, aus einer von allen sinnlichen Antrieben freien, ganz reinen Liebe zum Guten, und bedürfe also des Gesetzes und der Achtung für dasselbe nicht, ist ein moralischer Schwärmer. Die Vernunft gebietet, den Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen. Dieser Gedanke schlägt aber alle Arroganz (Eigendünkel) nieder, d. i. die stolze Einbildung, daſs für uns kein Gebot nöthig sei; ingleichem die eitele Philautie (Eigenliebe), d. i. die phantastische Denkungsart, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln (P. 153. M. II, 285.).

3. Daher haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eiferten), sondern bisweilen selbst Philosophen, z. B. die Stoiker, moralische Schwärmerei eingeführt. Man kann es aber, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daſs sie zuerst alles Wohlverhalten der Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniſs) gesetzt habe. Dieses hat das Evangelium durch die Reinigkeit des moralischen Princips, das es seiner Lehre zum Grunde legt, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben zu den Schranken endlicher Wesen, die einer moralischen Vollkommenheit, in irgend einem Zeitpunct ihres Erdenlebens, nicht fähig sind, geleistet (P. 153. f. M. II, 286.).

4. Das evangelische Gebot steuert nicht nur der Religionsschwärmerei, religiösen Schwärmerei, s. Fanaticismus, in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der blofs moralischen Schwärmerei, in Ansehung des Verdienstlichen der Pflichterfüllung. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch steht, aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Des Menschen moralischer Zustand ist Tugend (moralische Gesinnung im Kampf), und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels (Arroganz), gute Handlungen als baares Verdienst anzusehen. Bei einem solchen Princip wird dem Geiste des Gesetzes kein Genüge gethan, und über das Verdienst die Schuldigkeit vergessen. Andere mit grofsen Aufopferungen aus Pflicht geschehene Handlungen lassen sich wohl unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen; will man sie aber Jemanden als Beispiele der Nachahmung vorstellen, so mufs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden, damit er sich nicht auf verdienstlichen Werth was zu Gute thue. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen anpreisenswürdigen Handlungen schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet, und die Handlung nicht auf unser Belieben ankommen läfst. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie dann allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist (P. 150. ff. M. II, 284.).

5. Man darf nicht besorgen, dafs die von allem Sinnlichen beraubte Moralität keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen werde. Wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die

unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, muss man vielmehr den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mässigen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit sinnlichem Zubehör reichlich versorgen zu lassen, damit der Unterthan seine Seelenkräfte nicht über die Schranken ausdehne. Diese reine, bloss negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, eben darum, weil die Darstellung bloss negativ ist. Diese ist nehmlich ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen (d. i. nach Grundsätzen träumen oder mit Vernunft rasen) zu wollen. Die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet nehmlich aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab. Wenn der Enthusiasmus (s. Enthusiasmus, 4.) mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Im Enthusiasmus, als Affect, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Das erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl trifft; die zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet (U. 125. f. M. II, 602.).

6. Religionsschwärmerei ist auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in sich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmlische Einflüsse in uns wahrnehmen wollen, so ist das eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode seyn kann, weil sich diese vermeinten innern Offenbarungen doch immer an moralische, mithin auch Vernunftideen anschliessen müssen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Alles, was wir von Gnadenwirkung sagen können, ist, dass es welche geben könne (R. 266. f.).

7. Der Wahn, durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist ebenfalls eine richtige Erklärung der religiösen Schwärmerei. Dieser Wahn ist nehmlich schwärmerisch, weil das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist. Ueberdem ist der dadurch beabsichtigte Zweck auch übersinnlich; denn das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung dieses Gefühls von jedem andern, selbst dem moralischen, wäre die Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. Dieser schwärmerische Religionswahn ist der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion statt finden kann. Denn die Religion muss, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden, diese können aber nur in der Vernunft gesucht werden, welche das Vermögen der Grundsätze ist, ohne welche also keine statt finden können (R. 267. ff.).

8. Die religiöse Schwärmerei ist so zu sagen eine andächtige Vermessenheit, und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst. Der andächtig Vermessene will den himmlischen Naturen näher treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung erheben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben. Wir treffen den Fanaticismus, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England an; er ist gleichsam ein Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört. Die Erhitzung eines schwärmerischen Geistes erkühlet aber allmählig und muss seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen (S. II. 368. f.).

9. Bisweilen mag die Einbildungskraft ſchwärmen, d. i. ſich nicht behutſam innerhalb der Schranken der Erfahrung halten (Pr. 108.) Die Einbildungskraft wird nehmlich durch einen ſolchen freien Schwung wenigſtens belebt und geſtärkt, und es wird immer leichter ſeyn, ihre Kühnheit zu mäſsigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Ein Dichter darf daher wohl zuweilen ſchwärmen, man läſst ſich lieber mit ihm fortreiſsen, als von dem einſchläfern, dem es an Einbildungskraft fehlt. Niemals aber kann man dem Verſtande die Schwärmerei verzeihen. Dieſer kann ja allein der Schwärmerei der Einbildungskraft Grenzen ſetzen, wenn er alſo ſeine Function zu denken aufgiebt und ſchwärmt, ſo ſind wir ohne alle Hülfe. Der Verſtand, wenn er ſchwärmt, fängt es aber damit ſehr unſchuldig und ſittſam an. Zuerſt bringt er die Elementarkenntniſſe, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müſſen, ins Reine, und iſt damit noch in ſeinen Schranken. Sodann läſst er dieſe Schranken weg, und was ſollte ihn auch daran hindern, da der Verſtand ganz frei ſeine Grundſätze aus ſich ſelbſt genommen hat? und nun geht er zuerſt auf neu erdachte Kräfte in der Natur (z. B. die einer überſinnlichen oder intelligibeln Anſchauung), bald hernach auf Weſen auſserhalb der Natur (z. B. das abſolute Ich). Um eine überſinnliche Welt aufzubauen, kann es uns ja an Bauzeug nicht fehlen, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeſchafft, und durch Erfahrung zwar nicht beſtätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das iſt auch die Urſache, weswegen junge Denker Metaphyſik in ächter dogmatiſcher Manier ſo lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr ſonſt brauchbares Talent aufopfern, und warum in unſern Tagen dieſe metaphyſiſche Schwärmerei philoſophiſche Syſteme ohne Zahl hervorbringt (Pr. 108. f.).

10. Wir haben in neuern Zeiten Beispiele genug gesehen, dass es gar nichts helfen kann, wenn man jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft, durch die Erinnerung, die Auflösung so tief verborgener Fragen sei so schwierig, oder durch die Klage, unsre Vernunft sei so beschränkt, und alle Behauptungen derselben hierin seien blosse Muthmassungen, mässigen will. Denn wenn die Unmöglichkeit solcher Erkenntnisse nicht deutlich dargethan wird, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, in der das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitelen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden. Dies hat nun Kant wirklich geleistet, aber man hat seinen Criticismus nicht gehörig studirt und verstanden, und also auch jene Unmöglichkeit nicht eingesehen; daher haben wir nun aufs neue in unsern Tagen das Schauspiel von schwärmerischen Ueberschreitungen der Grenzen der Vernunft an jenen Philosophemen, die sich vorzugsweise den Namen einer Transscendentalphilosophie anmassen, aber den Namen einer transscendenten Philosophie oder schwärmenden Metaphysik mit Recht verdienen (Pr. 109.), s. Metaphysik, 7.

11. Die Schwärmerei hat eine grosse Aehnlichkeit mit dem Genie. Beides ist nehmlich Originalität, d. i. nicht nachgeahmte Production der Einbildungskraft, nur dass beim Genie diese Originalität zu Begriffen zusammenstimmt, bei der Schwärmerei hingegen nicht. Die intellectuelle Anschauung seiner selbst als einer Intelligenz mit den Worten auszudrücken: ich bin ein lebendiges Sehen; ich sehe — Bewusstseyn — sehe mein Sehen — bewusstes (Fichte Bestimmung des Menschen, S. 137.) ist original, giebt aber, wenn Sehen hier etwas anders als

das formale Bewufstfeyn des Selbftbewufstfeyns heifst, keinen Begriff (A. 76.).

12. Die Schwärmerei, in hohem Grade, gehört zu den Schwächen der Seele in Anfehung ihres Erkenntnifsvermögens, fie ift nehmlich eine unwillkührliche und ungeregelte Zuftröhmung von Ideen, die alfo die Vernunft trifft. Ein folcher Kopfkranke wird oft auch, mit gemildertem Ausdrucke, exaltirt, auch wohl ein excentrifcher Kopf genannt. Der Fanatiker, Vifionär oder Schwärmer diefer Art ift eigentlich ein Verrückter, welcher vermeint, unmittelbare Eingebung zu haben, und einer grofsen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels gewürdigt zu werden. Die menfchliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu ift, wenn der betrogene Menfch Talente hat, wenn der grofse Haufe vorbereitet ift, diefes Gährungsmittel innigft aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen fogar der Staat Verzukkungen. Die Schwärmerei führt den Begeifterten zuweilen auf das Aeufserfte, den Muhammed, der mit dem Engel Gabriel Umgang hatte, Stimmen vom Himmel hörte und übernatürliche Träume hatte, führte fie auf den Fürftenthron, und Johann Beukelsz von Leiden, auch Hieronymus Savonarola, die ebenfalls Offenbarungen und Gefichte hatten, und Weiffagungen verkündigten, aufs Blutgerüft (A. 124. f. S. 47. f.), Antoinette Bourignon ftarb indeffen in ihrem Mittelftande, f. Fanaticismus, 3.

Schwelgerei,

öffentliche, *luxuries*, *débauche*. Mit diefem Namen bezeichnet man das Uebermafs des gefellfchaftlichen Wohllebens in einem gemeinen Wefen, wenn es ohne Gefchmack

ist (A. 200.). Man nennt denjenigen, der einen solchen entbehrlichen Aufwand macht, welcher Krankheit zuzieht, einen Schwelger. Die Schwelgerei überfüllt mit Genuss, sie geht noch über die Sättigung hinaus, und bewirkt Ekel. Sie ist mehr prahlerisch (von aussen zu glänzen), als selbstgeniessend. So ist es z. B. Schwelgerei, wenn bei einem Lordmaireschmaus der Wirth durch Ueberfluss und Mannigfaltigkeit für den physischen Sinn des Schmeckens zu glänzen sucht. Ob die Regierung befugt sei, die Schwelgerei durch Aufwandsgesetze einzuschränken, hängt von der Frage ab, ob die Regierung verpflichtet sei, die Unterthanen gegen etwas (Krankheit durch Schwelgerei) zu schützen, wogegen sie ihr eigener freier Wille hinlänglich zu schützen im Stande ist (A. 200. f.).

Schwere,

s. Gravitation.

Schwerfällig,

lourd. Diese Beschaffenheit hat der, dessen Thun Mühe verräth (A. 35.). Das Schwere (*difficile*, *difficile*) wird nehmlich dem Leichten (*facile*, *facile*), aber oft auch dem Lästigen (*onerosum*, *onereux*) entgegengesetzt. Leicht oder thunlich ist einem Subject dasjenige, wozu ein grosser Ueberschuss seines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Man wird gewiss nicht behaupten, eine Visite zu machen, sei schwer oder comparativ unthunlich; aber dem Manne ist es oft sehr lästig oder beschwerlich. In diesem Fall wünscht er herzlich, sie los zu werden. Allein er trägt doch Bedenken, hierin wider den

Gebrauch zu verstoſsen. Von dem nur, dem man die Mühe ansieht, die es ihm kostet, sagt man, er sei schwerfällig (A. 35. f.).

2. Das Verdienstliche gewisser zur Religion gezählten Gebräuche wird oft darin gesetzt, daſs sie zu nichts nutzen und die Gläubigen sich ihnen doch unterwerfen. Sich durch solche Ceremonien und Observanzen, Büſsungen und Casteiungen, je mehr desto besser, hudeln zu lassen, ist lästig. Die Gläubigen verrathen dabei oft, daſs es ihnen Mühe kostet. Sie sind also dabei schwerfällig, ohngeachtet diese Frohndienste mechanisch leicht sind, weil keine lasterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf. Dem Vernünftigen sind sie nehmlich moralisch sehr beschwerlich (A. 36.).

3. Man wird zugeben, daſs wenn Christus sagte: meine Last ist leicht (Matth. 11, 30.), und Johannes: Gottes Gebote sind nicht schwer (1. Joh. 5, 3.), sie damit nicht meinten, sie bedürfen wenig physischen Kraftaufwand. Ein solches Gebot ist freilich oft, den physischen Kräften nach, die dazu erforderlich sind, sehr leicht zu erfüllen. Und doch sind sie, den moralischen Kräften nach, das Schwerste unter allem, was geboten werden mag. Man wird aber doch nicht leugnen, daſs sie für einen Vernünftigen unendlich leichter sind, als Gebote einer geschäftigen Nichtsthuerei. Dergleichen Gebote waren aber diejenigen, welche das Judenthum begründete, z. B. das häufige Waschen und Reinigen. Ein Vernünftiger ist daher oft schwerfällig bei der Befolgung solcher Gebote, da ihm die Erfüllung seiner moralischen Pflichten hiergegen nicht beschwerlich ist. Zuweilen fühlt nehmlich der vernünftige Mann das Moralischleichte centnerschwer, und das ist dann der Fall, wenn er sieht, daſs die darauf verwandte Mühe doch zu

nichts nütze. Das Leichte zu thun, iſt indeſſen verdienſtlos. Ohne Werkzeuge etwas zu thun, iſt oft ſehr ſchwer, aber der, welcher ſie nicht zu brauchen verſteht, iſt bei dem Gebrauch derſelben ſchwerfällig. Methoden und Maſchinen und unter dieſen die Vertheilung der Arbeiten unter verſchiedene Künſtler (fabrikenmäſsige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun ſchwer ſeyn würde. Nachforſchungen der Metaphyſik ſind ſchwer, der, welcher ſie verkehrt anſtellt und nichts entdeckt, iſt dabei ſchwerfällig. Wenn man Schwierigkeiten zeigt, ehe man die Vorſchrift zur Unternehmung giebt, wie z. B. in Nachforſchungen der Metaphyſik, ſo ſchreckt man ab, aber man thut daran doch beſſer, als wenn man ſie verheelt. Nach einem Gelage von Jedem in der Geſellſchaft Abſchied zu nehmen, iſt läſtig, und überdem noch geſchmacklos; denn es macht ein Spiel, die geſellige Unterhaltung, zu einer Arbeit. Daher nimmt ſich oft der Vernünftigſte dabei ſehr ſchwerfällig, und man hat deswegen dieſe Sitte mit Recht, als alsväteriſch, abgeſchafft. Schwierigkeiten und Beſorgniſſe macht ſich bei Unternehmung eines Geſchäfts der Melancholiſche, Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung, der Sanguiniſche. Nur das Temperament kann dies entſchuldigen (A. 36. ff.).

4. Der Menſch kann, was er will (es iſt ihm ſubjectiv möglich), iſt eine hochtönende Tautologie. Man muſs dies ſo verſtehen: der Menſch kann alles, was er auf das Geheiſs ſeiner moraliſch gebietenden Vernunft will (weil es die Pflicht gebietet), denn er ſoll es; das Unmögliche aber wird ihm die Vernunft nicht gebieten. Jenes iſt aber der ruhmredige Ausſpruch der Kraftmänner. Es gab nehmlich im vorigen Jahrhundert ſolche Gecken, die da meinten, dieſer Ausſpruch ſei auch in phy-

ſiſcher Bedeutung gültig, und von ſich prieſen, daſs ſie durchſetzen könnten, was ſie wollten. Die Race dieſer Weltbeſtürmer iſt aber ſchon lange ausgegangen (A. 38.).

5. Endlich macht das Gewohntwerden (*conſuetudo*), da nehmlich Empfindungen von eben derſelben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechſelung, die Aufmerkſamkeit von den Sinnen abziehen, und man ſich ihrer kaum mehr bewuſst iſt, die Ertragung der Uebel leicht. Solche Ertragung beehrt man fälſchlich mit dem Namen der Geduld. Vorzüglich ſchwer wird aber durch das Gewohntwerden das Bewuſstſeyn und die Erinnerung des empfangenen Guten, welches dann gemeiniglich zu einer Geſinnung führt, die den Namen des Undanks verdient (A. 38.).

6. Die Angewohnheit (*asſuetudo*) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung, nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat; ſie macht alles leicht und verdienſtlos, denn es koſtet keine Mühe, das Angewöhnte zu thun. Man verliert aber durch ſie bei guten Handlungen den moraliſchen Werth, weil ſie keine Ueberwindung mehr koſten. Die Freiheit des Gemüths leidet überdem durch die Angewohnheit, die geſetzmäſsige Handlung geſchieht bloſs mechaniſch, ſie wird gedankenlos wiederholt, und endlich, durch ihre zu häufige Wiederkehr, wohl gar lächerlich. Man kann dieſes die Monotonie der Handlungen nennen. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären: ſie ſei die Fertigkeit in freien rechtmäſsigen Handlungen; denn da wäre ſie bloſs Mechanismus der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt die moraliſche Stärke in Befolgung ſeiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen ſoll (A. 35. f.) — Die angewöhnten Flickwörter (Phraſen zu

bloſser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wieder hören zu müſſen und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Angewohnheit eines Andern erregt in uns Ekel, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt. Nach der Regel der Angewöhnung wird dann der Menſch inſtinctmäſsig, gleich als eine andere (nichtmenſchliche) Natur geleitet, und läuft ſo Gefahr, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Claſſe zu gerathen (A. 38. f.).

7. Indeſſen können doch gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden. Die Natur verſagt nehmlich zuweilen der freien Willkühr ihre Hülfe, und dann iſt die Angewöhnung nicht verwerflich, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmählich mechaniſch zu werden. Das gilt aber nur als Ausnahme und im Nothfall; in der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich. Uebrigens iſt der, welcher alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, leichtſinnig; der aber, dem alles, was er thut, leicht läſst, gewandt (A. 37. 39.).

Schwindel,

vertige. Ein ſchnell im Kreiſe wiederkehrender und die Faſſungskraft überſteigender Wechſel vieler ungleichartigen Empfindungen (A. 75.)

Sectirer,

ſ. Kirchenglaube, 5. c.

Seele,

anima, ame. S. Ich, 4. ff. Die denkende Substanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. als Grund der Animalität (C. 403.), s. Animalität. Auch: das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte (T. 10.), d. i. der Grund der Moralität des Menschen, insofern derselbe etwas von der Materie Verschiedenes und bloss im innern Sinne Befindliches seyn muss. Bei dem Menschen muss nehmlich der Grund seiner Animalität zugleich der Grund seiner Moralität seyn, und da der letztere den Naturgesetzen der Erscheinungen im innern Sinn nicht unterworfen seyn kann, weil das alle Freiheit des Willens und den freien Gebrauch der Kräfte unmöglich machen würde: so nöthigt uns das Daseyn der Moralität in uns zum Glauben an einen solchen Grund der Moralität, den wir uns als ein Ding an sich selbst denken müssen, und unter dem Namen des menschlichen Geistes substanziiren und personificiren. Wir müssen also unterscheiden zwischen der Seele, als Grund der Animalität, der bloss gedachten empirischen Einheit aller Erscheinungen des innern Sinnes (einer theoretischen Idee), und dem Geiste, als Grund der Moralität und übersinnlichem Substrat jener Erscheinung (einer praktischen Idee).

2. Zwei Fragen haben vornehmlich die Philosophen von jeher beschäftigt, giebt es eine Seele oder einen von der Materie verschiedenen Grund des Lebens und der Selbstthätigkeit des Menschen? und hört diese Seele mit dem Tode des Menschen auf oder dauert sie nach dem Tode fort? Was die erste Frage betrifft, so ist es nicht zu leugnen, dass wir denkende We-

ſen ſind. Es iſt eine Erfahrung, daſs wir leben und denken, und uns ſelbſt in Bewegung ſetzen, vermittelſt Vorſtellungen, die wir haben. Vorſtellungen aber ſind nur im innern Sinn. Es iſt alſo der Grund unſers Denkens und unſrer Selbſtthätigkeit wenigſtens nicht in der Erſcheinung des äuſsern Sinnes, der Materie, zu ſuchen, die Materie, wie auch ſchon die Peripatetiker behauptet haben, denkt nicht, und kann nicht denken. Nur diejenigen, welche die Materie nicht für eine Erſcheinung äuſserer Sinne, ſondern für ein Ding an und für ſich ſelbſt hielten, z. B. Voltaire nach den meiſten alten Philoſophen, konnten behaupten, die Materie denke (C. 426.).

3. Wenn wir nun das, was in uns denkt, Seele nennen, und darunter unſre denkende Natur verſtehen, ſo wie unter Cörper unſre raumerfüllende Natur, ſo iſt es ganz richtig, daſs wir eine Seele haben, oder eine wirkende Urſache unſers Denkens. Denn Denken iſt eine Veränderung in unſerm innern Sinn, und alle Veränderung muſs eine Urſache haben. Wenn ich nun die Eigenſchaften, mit denen ein ſolches Weſen exiſtirt, aufſuchen will, ſo muſs ich die Erfahrung befragen. Hier muſs ich aber auf das achten, was in meinem innern Sinn vorgehet, wenn ich denke, und dies unter die Kategorieen ſubſumiren, und es mir als in der Zeit exiſtirend und durch ſie bedingt (abhängig vom Schema der Kategorieen) vorſtellen. Indem ich dieſes nun thue, bekomme ich erſtens eine ſolche Erſcheinung der Wirkungen meiner Seele, als die Wirkungen meines Cörpers Erſcheinungen des äuſsern Sinnes ſind; zweitens gelange ich dadurch niemals zu einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ich an dem Cörper für alle Erſcheinungen der äuſsern Sinne habe (C. 710.). Der Satz, ich denke (ich exiſtire denkend) iſt ein Erfahrungs-

ſatz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung zum Grunde, folglich iſt die Seele, wie jedes Object der Erfahrung, Erſcheinung und kein Ding an ſich. Wenn aber ſelbſt die Seele Erſcheinung iſt, ſo wird damit nicht behauptet, daſs unſer ganzes Bewuſstſeyn bloſſer Schein iſt, und auf nichts geht. (M. I, 478. C. 428.). Das Denken, für ſich genommen, iſt bloſs die logiſche Function ohne alle Anſchauung. Dadurch denke ich mich alſo nur als denkendes Object überhaupt, wenn ich mich als Subject des Denkens denke. Wenn ich mich aber meines Denkens im innern Sinn bewuſst werde, dann ſchaue ich meine denkende Natur an, wie ſie erſcheint (M. I. 479. f. C. 428. ff.).

4. So weit reicht unſer Verſtand, um das, was ihm durch den innern Sinn von der denkenden Natur gegeben iſt, auf Begriffe zu bringen und zu erkennen. Die Vernunft aber iſt damit nicht zufrieden. Sie begnügt ſich nicht an dem Erfahrungsbegriff (von dem, was die Seele wirklich iſt), ſondern will die Seele, als ein Ding an ſich ſelbſt, auſser der Erfahrung betrachtet wiſſen, indem die Vernunft, ihrer Natur nach, nach dem abſoluten Subſtrat fragt, bei dem nichts mehr zu fragen übrig bleibt. Allein die Abſicht bei dieſen Vernunftbegriffen von abſoluter Vollendung deſſen, was der Verſtand in der Erfahrung zu erkennen bemühet iſt, und wobei er nie an ein ſolches abſolutes Ziel kommt, iſt nicht, uns eine neue Erkenntniſsquelle zu liefern; denn durch die Vernunft werden uns keine Gegenſtände für ihre Begriffe des Abſoluten und Vollendeten gegeben. Sondern ſie will dadurch nur ſyſtematiſche Einheit in unſre Verſtandeserkenntniſs bringen und dadurch dem Verſtand ein Ziel vorſtecken, nach welchem er immer zu ſtreben hat. Dies iſt nun auch ihre Abſicht bei dem Vernunftbegriff von der Seele. Die Vernunft nimmt zu

dem Ende den Begriff davon, daſs alles Denken in der Erfahrung durch die Identität der Vorſtellung des *Ich denke* eine *empiriſche Einheit* hat. Dieſe empiriſche Einheit ſtellt ſie ſich nun in dem *Ich* als das *Subject* des Denkens*), d. i. als eine *unbedingte* (*abſolute*) und urſprüngliche Einheit vor, und bildet ſo die *Idee* von der *Seele*. Die Vernunft will uns aber damit nicht im Mindeſten zu einer *Vernunfterkenntniſs* unſrer Seele führen, ſondern nur Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele aufſtellen. Wir ſollen alle Beſtimmungen der innern Wirkſamkeit ſo viel möglich als in *Einem Subject*, alle innern Kräfte ſo viel möglich als abgeleitet von einer *einigen Grundkraft*, allen Wechſel im Innern als gehörig zu den Zuſtänden *eines und deſſelben beharrlichen Weſens* betrachten, und alle *Erſcheinung* im *Raume* (die *Materie*) als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden uns vorſtellen. Daher denkt die Vernunft die Seele als *einfache Subſtanz*, nicht als erkennten wir damit wirklich eine Grundeigenſchaft der Seele, denn dazu müſsten wir ja einen erkennbaren Stoff haben, wie bei der *zuſammengeſetzten Subſtanz*, die wir Cörper nennen, die *Materie* iſt; ſondern die Vorſtellung der Seele als *einfacher Subſtanz* ſoll nur das *Schema* (gewiſſermaaſsen eine ideale Conſtruction) ſeyn für das unſerm Verſtande zur Regel dienende Princip,

*) So ſcheint es, als hätten wir in dieſem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt das *Subſtantiale*, von dem alles Denken die Accidenzen wären, und als ſchaueten wir dieſes Subject des Denkens unmittelbar an. Da nun aber, wenn dieſe Anſchaunng *ſinnlich* wäre, wieder nur eine *Erſcheinung* und kein *Unbedingtes* herauskommen würde, ſo hat man endlich gar eine *intellectuelle* Anſchauung darin gefunden, durch die alſo das *denkende Subject* gegeben wäre, wie es *an ſich* iſt, nicht wie es erſcheint.

allen Erſcheinungen, Handlungen und aller Empfänglichkeit unſers Gemüths, d. i. im innern Sinn, ein einiges Subject zum Grunde zu legen und auf dieſes Beharrliche alle Veränderung beziehen. Durch die von der Vernunft zur ſyſtematiſchen Einheit der Verſtandeserkenntniſs angenommenen Prädicate der Einfachheit, perſönlichen Identität, Beharrlichkeit (wenigſtens im Leben *) u. ſ. w. werden wir auch die Seele nicht an ſich ſelbſt erkennen können, wenn wir ſie auch von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen; denn man kann ſie nicht *in concreto* vorſtellen. Etwas abſolut Einfaches, etwas abſolut Beharrliches, das erſte getrennt von aller Zuſammenſetzung, das andere von allem Wechſelnden, läſst ſich nicht anſchaulich machen, ſ. Einfache und Subſtanz. Alſo bleiben dieſe Begriffe doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, weil die Beharrlichkeit u. ſ. w. nicht in der Erfahrung oder durch irgend eine Anſchauung kann nachgewieſen werden (Pr. 137.). Denn jener Begriff von einfacher Subſtanz lehret mich nicht, daſs die Seele für ſich ſelbſt fortdauere, nicht, daſs ſie von den äuſsern Anſchauungen ein Theil ſei, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen und vergehen könne, wie Mendelsſohn im Phädon meint. Das wären aber Eigenſchaften, die uns die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröffnung geben könnten. Wenn wir nun aber durch bloſse Kategorieen ſagen: die Seele iſt

*) Die Beharrlichkeit der Seele kann nur für das Leben des Menſchen, aber nicht für die Seele nach dem Tode dargethan werden, weil der Begriff der Subſtanz nur für die Erfahrung gültig iſt (Pr. 138.).

eine einfache Substanz, so ist klar, dafs, da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als dafs ein Ding, als Subject an sich, ohne wiederum ein Prädicat von einem andern zu seyn, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folgt, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewifs nicht hinzusetzen kann, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können, sie ist ein einfacher Theil der Materie, so würden wir von dieser, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zusammen, die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich, in dem psychologischen Grundsatze: Ich denke, nicht ein Wort (C. 400. f.).

Diese psychologische Idee oder Vernunftvorstellung von der Seele ist aber für die Verstandeserkenntnifs sehr vortheilhaft, wenn man sie, wie es die Absicht bei derselben ist, blofs in Beziehung auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unsrer Seele gelten läfst. Denn dadurch werden nun alle windigen Hypothesen abgehalten, z. B. von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen. Die psychologische Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn eine vermeintliche Erkenntnifs von einer geistigen Natur der Seele ist nicht möglich, sie giebt gar nichts zu denken; weil dieser Begriff einer geistigen Natur nicht nur die Negation aller cörperlichen Natur, sondern aller Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung ist, und also ein Begriff ohne irgend einen Inhalt, folglich ohne Gegenstand ist (C. 700. 710. ff. Pr. 136. f. M. I. 825. 835.) Es ist also in der vermeintlichen Wissenschaft, die man rationale Psychologie nennt, ein Schein, der uns täuscht,

den wir zwar aufdecken, aber nie ganz wegschaffen können, weil er uns von Natur anhängt. Wir verwechseln nehmlich die Vernunftidee einer reinen Intelligenz mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt. Wir abstrahiren von allen Erfahrungsbestimmungen unsrer denkenden Natur und halten nun diese Abstraction für eine für sich bestehende Intelligenz, die wir als das transscendentale Subject den psychologischen Erscheinungen zum Grunde legen (C. 426. f. M. I, 476.).

5. Hieraus kann man nun schon abnehmen, was von Mendelssohns Beweise von der Beharrlichkeit der Seele zu halten sei. Dieser Philosoph behauptete im Phädon, im ersten Gespräche, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil es als einfach nicht allmählig verschwinden könne, und also auf einmal aufhören müsse zu seyn, das sei aber unmöglich, weil sonst zwischen dem Augenblick, da es ist, und dem, da es nicht mehr ist, keine Zeit seyn würde (gegen die Continuität der Zeit). Allein er bedachte nicht, dass alles Existirende (wenn es auch keine extensive Grösse hat, wie die Materie) doch eine intensive Grösse und also einen Grad haben müsse (und auch das Selbstbewufstseyn hat ihn), und dieser kann doch abnehmen, folglich auch das denkende Wesen nach und nach (durch allmähliges Nachlassen seiner Kräfte) in Nichts verwandelt werden (C. 413. ff. M. I, 467.).

6. Die Frage über die Gemeinschaft der Seele mit dem Cörper, welche Leibnitz durch seine prästabilirte Harmonie erklären wollte, kann nach diesem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit besteht nehmlich darin, dass man annimmt, die Seele habe auch ausser der Gemeinschaft mit dem Cörper (also nach dem Tode) Persönlichkeit, und nun die Mög-

lichkeit einer ſolchen Gemeinſchaft wegen der Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des innern Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äuſserer Sinne (den Cörpern) nicht einzuſehen vermochte. Allein dieſe Schwierigkeit verſchwindet, wenn man bedenkt, daſs das Ding an ſich ſelbſt, das beiden zum Grunde liegt, vielleicht nicht ſo ungleichartig iſt. Wie aber überhaupt Subſtanzen in Gemeinſchaft ſtehen, dies zu erklären, liegt auſser dem Felde menſchlicher Erkenntniſs (M. I, 477. C. 427. f.).

7. Die Moralität allein iſt das in uns, welches unſere denkende Natur als etwas beſtimmt, was auch auſser dem Felde der Erfahrung Wirklichkeit hat. Denn die Geſetze der Moralität ſtehen *a priori* (unabhängig von aller Erfahrung) feſt, und ſind in Anſehung unſeres Daſeyns geſetzgebend, ja beſtimmen unſer Daſeyn nicht nur ohne alle Rückſicht auf Erfahrung, ſondern ſind auch eine Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft. Sie ſind alſo, als Geſetze des freien Willens, etwas in unſerm Bewuſstſeyn, was uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt beſtimmt, die freilich von uns nur gedacht, nicht angeſchaut und erkannt werden kann, die wir aber doch als wirklich vorhanden und unterſchieden von der Welt der Erſcheinungen, in der alles nur nach Naturgeſetzen geht, und nothwendig iſt, vorausſetzen müſſen (C. 430. M. I, 481.). Allein dieſes bringt doch die rationale Pſychologie nicht im mindeſten weiter; denn ich kann dem denkenden Geiſte des Menſchen darum doch keine andern Prädicate beilegen, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden, die uns aber niemals über das Feld der Erfahrung hinaus helfen. Indeſſen iſt uns doch nun erlaubt, die Kategorieen, zum Behuf des praktiſchen Gebrauchs, auf die denkende Natur anzuwenden, und z. B. zu ſagen, der denkende Geiſt iſt in Anſehung des Den-

kens das, was eine Substanz in Ansehung ihrer Veränderungen ist; er ist in Ansehung der freien Handlungen des Menschen das, was eine Ursache in Ansehung ihrer Wirkungen ist, u. s. w. (C. 431. f. M. I, 482.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 403. — S. 413. ff. — S. 426. ff. — III. Hauptst. S. 700 — S. 710. ff.

Seelengüte.

Mit diesem Namen bezeichnet man die reine Form der Seele, unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen, und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urschöpferisch, aber auch überirdisch ist; sie ist der Mittelpunct, um welchen das Geschmacksurtheil alle seine Urtheile der mit der Freiheit des Verstandes vereinbaren sinnlichen Lust versammlet (A. 188.). Die Seelengüte ist die reine Form der Seele, heisst, dieser Ausdruck bezeichnet nicht, was die Seele für Kräfte und Vermögen hat, alle ihre Zwecke zu erreichen, sondern wie sie, von diesen Kräften und Vermögen abstrahirt, in Beziehung auf ihren Endzweck, in dem und zu dem sich alle übrigen Zwecke müssen vereinigen lassen, beschaffen seyn soll. Diese Seelengüte ist also eine Vernunftidee, nehmlich von der absoluten Vollendung dessen, was die Seele, durch ihre eigene Selbstthätigkeit, aus sich selbst machen soll und kann.

Seelenkräfte,

sind diejenigen Kräfte, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu

Gebote ſtehen (T. 111.). In dieſer Bedeutung ſind das Gedächtniſs, die Einbildungskraft, u. dergl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äuſsere Verſchönerung) gegründet werden können, ſolche Seelenkräfte. Dieſe Seelenkräfte gehören zur Erfahrungsſeelenlehre, denn ſie werden durch Beobachtung auf das, was im innern Sinn vorgeht, aufgefunden (T. 111.).

Seelenlehre,

ſ. Pſychologie.

Seelenſtärke,

Stärke der Seele. Die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freiheit begabten Weſens; mithin ſofern er ſeiner ſelbſt mächtig (bei Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande des Menſchen (T. 10.) Zu groſsen Tugenden gehört Stärke der Seele, aber nicht zu groſsen Verbrechen; denn die letztern ſind Paroxismen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Daſs ein Menſch im Anfall einer Raſerei mehr phyſiſche Stärke (in einzelnen Kräften auch der Seele) haben könne, iſt gewiſs. Die Erfahrung lehrt es, daſs der Menſch gemeiniglich nicht viel cörperliche Stärke zeige, wenn er bei Sinnen iſt. Da aber die Verbrechen bloſs in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet: ſo kann auch ein Menſch im Anfalle einer Krankheit nicht überhaupt mehr ſtark ſeyn als im geſunden Zuſtande; weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller cörperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt. Hieraus ſiehet man, daſs im Zuſtande der abſoluten Ge-

ſundheit, in dem der Menſch, beim vollkommenen Gleichgewicht ſeiner Kräfte, ſeiner ganz mächtig iſt, gewiſs auch die gröſste phyſiſche Stärke, und bei der Herrſchaft der Vernunft über uns ſelbſt durch moraliſche Geſetze auch allein die gröſste Seelenſtärke möglich iſt (T. 10. f.).

Seelenvermögen,

facultas animae, faculté de l'ame. Die Eigenſchaft der Seele, vermöge der ſie handelnd iſt, oder die Möglichkeit der Seele zu handeln. Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten zu handeln, können aber auf drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen (U. XXII.):

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühl der Luſt und Unluſt; und

c. das Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit, in der Seele Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens von dem vornehmſten Theil derſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern (A. 25.). In Anſehung gewiſſer Vorſtellungen verhält ſich nehmlich die Seele leidend, nehmlich derer, durch welche das Subject afficirt wird, dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem andern Object afficirt werden, und dieſer Theil von Vorſtellung gehört zu der Möglichkeit der Seele, Erkenntniſs zu haben, die man das ſinnliche Erkenntniſsvermögen nennt; diejenigen aber, welche ein bloſses Thun (das Denken) enthalten, gehören zum intellectuellen Erkenntniſsvermögen (A. 25.). Die Möglichkeit, in der Seele Luſt oder Unluſt zu fühlen, führt den Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Jeder Gegenſtand

kann für uns mit Luſt oder Unluſt entweder in der Empfindung deſſelben oder in der Auffaſſung deſſen durch das Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn; die Möglichkeit der erſtern heiſst insbeſondere das Gefühl, die Möglichkeit des letztern der Geſchmack (A. 168.). Die Möglichkeit in der Seele, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen (d. i. der Handlungen) zu ſeyn, heiſst das Begehrungsvermögen (P. 16.), und das Product derſelben Begierden (A. 203.)

2. Obere Seelenvermögen ſind ſolche, die eine Autonomie enthalten (U. LVI.). Dieſe obern Vermögen ſind:

a. der Verſtand, der eine Autonomie für das Erkenntniſsvermögen enthält;

b. die Urtheilskraft, die eine Autonomie für das Gefühl der Luſt und Unluſt enthält; und

c. die Vernunft, die eine Autonomie für das Begehrungsvermögen enthält. (U. LVI. ff. M. II, 442.).

Sehnſucht,

deſiderium, *déſir*. Wenn der leere Wunſch in der Seele iſt, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ſo heiſst dieſer Zuſtand der Seele die Sehnſucht. Sie iſt diejenige Beſchaffenheit einer Begierde, daſs wir uns, ſo lange ſie unbefriedigt bleibt, unglücklich fühlen. Man kann aber auch phantaſtiſche Begierden haben, die vornehmlich aus dem Romanenleſen entſtehen, und als ſolche nie befriedigt werden können. Die Romanen ſtellen uns nehmlich Urbilder als etwas Wirkliches auf, z. B. das eines Liebhabers, wer ein ſolches Urbild für etwas in der Erfahrung mögli-

ches hält, dem bleibt es immer im Gemüth. Ein ſolcher hat ſich die Welt verekelt durch die Sehnſucht nach einer idealiſchen Welt. Es iſt einer der gröſsten Schaden, den das Romanenleſen ſtiften kann. Es giebt auch eine leere Sehnſucht, da man aus Empfindelei Wünſche ſich einbildet, die man doch nicht befriedigt, wenn der Augenblick zum Handeln da iſt, z. B. wenn Jemand darnach ſchmachtet, an groſsen Leiden Andrer Theil zu nehmen, und doch nichts thut, wenn der Fall da iſt, wo er helfen könnte (A. 203. Mſcrpt.)

Seichtigkeit,

Individualität, *ſuperficialité.* Unter der Seichtigkeit verſteht man die Einſchränkung aufs Einzelne, an welcher die Sinnlichkeit ſchuld iſt (A. 34.) So kann die Gewandtheit, im geſellſchaftlichen Tone zu ſprechen und ſich überhaupt modiſch zu zeigen, die geputzte Seichtigkeit genannt werden. Nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. Deine Trommel iſt ein Sinnbild von Dir, ſagte der Quäker beim Addiſon zu dem in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Offizier, denn ſie klingt, weil ſie leer iſt (A. 22. f.).

Sein,

ſ. Mein.

Seine

ſ. Mein.

Selbſt,

ſ. Ich.

Selbſtbewuſstſeyn,

Apperception, Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, Ich, ſ. Apperception und Ich. Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniſs iſt, zum Erkenntniſs aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (Reflexion), mithin Bewuſstſeyn, d.i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben (d. h. Begriff) und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: ſo wird das Bewuſstſeyn in das discurſive (welches als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muſs), und das intuitive Bewuſstſeyn eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt ganz einfach im Begriffe. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es bloſs dies Förmliche des Bewuſstſeyns iſt; es iſt ferner das Subject, an welches alle Begriffe wie Accidenzen an ihre Subſtanz geknüpft werden u. ſ. w., daher meint man in dieſem Selbſtbewuſstſeyn die Seele als einfach und Subſtanz u. ſ. w. anzuſchauen. Allein alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von einer Anſchauung, denn ſie drücken bloſs Beſchaffenheiten der Form des Denkens überhaupt aus, und es wird folglich durch ſie nichts von der Seele erkannt. Dieſe Prädicate ſind als Beſchaffenheiten eines Gegenſtandes völlig leer, und führen zu keiner Erkenntniſs der Seele (1. C. 400. A. 27.).

2. Daſs aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Kategorieen ſich ſelbſt zu erkennen vermeint, rührt daher. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Kategorieen, denn dieſe müſſen, als ein Gedachtes, noth-

wendig an die Apperception geknüpft werden, die Kategorieen aber ſtellen ihrer Seits nichts anders vor, als die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Anſchauung, d. i. die Verknüpfung deſſelben in der Einheit des Verſtandesbegriffs, deren ich mich als meiner Vorſtellung bewuſst bin. Daher iſt das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung der Bedingung aller Einheit, die nur durch Verſtandesbegriffe möglich iſt, und doch ſelbſt unbedingt iſt (1 C. 401.), ſ. Apperception und Seele. Daher kann man von dem denkenden Ich (der Seele oder dem Selbſtbewuſstſeyn) ſagen, daſs es nicht ſowohl ſich ſelbſt durch die Kategorieen, ſondern die Kategorieen durch ſich ſelbſt erkennt. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend, daſs wir dasjenige nicht als Gegenſtand erkennen, was wir zur Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt vorausſetzen müſſen; und das beſtimmende Selbſt (das Denken) von dem beſtimmbaren Selbſt (dem denkenden Subject), wie Erkenntniſs vom Gegenſtande unterſchieden ſei. Gleichwohl iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die gedachte Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject der Gedanken zu halten. Man könnte dieſen Schein die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptionis ſubſtantiatae*) nennen; denn das Selbſtbewuſstſeyn wird in demſelben für eine Subſtanz gehalten, d. i. als ein für ſich beſtehendes Weſen, das nicht weiter ein Accidenz von einem andern Weſen iſt, betrachtet, und ſo unter dem Namen der Seele perſonificirt, ja endlich ſogar, wie man wähnt, durch eine intellectuelle Anſchauung, für ein Ding an ſich ſelbſt unmittelbar erkannt (1. C. 401. f.).

3. Der Satz, das Selbſtbewuſstſeyn erkennt die Kategorieen durch ſich ſelbſt,

iſt ſehr merkwürdig und wichtig. Denn das heiſst: wir ſind uns der Formen unſrer Erkenntniſs, in der Erzeugung dieſer Erkenntniſs ſelbſt, unmittelbar *a priori*, d. i. ohne daſs ſie uns in einer Anſchauung gegeben ſind, bewuſst. Es folgt dies nothwendig daraus, weil alle Anſchauung und alles empiriſche Denken erſt dadurch möglich iſt, jenes alſo vor dieſem, als das Mittel der Erzeugung hergehen muſs. Daher kann man jenes das reine Selbſtbewuſstſeyn, dasjenige aber, in welchem wir uns jedesmal unſrer gegenwärtigen wirklichen Vorſtellungen bewuſst ſind, das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn nennen. Das erſtere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Reflexion, wenn wir unter Reflexion die innere Handlung (Spontaneität) verſtehen, wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, das letztere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, wenn wir unter Apprehenſion die Empfänglichkeit (Receptivität) verſtehen, wodurch eine Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) möglich wird. Das erſtere iſt ein Bewuſstſeyn des Verſtandes, das zweite der innere Sinn (A. 15. * f.), welcher innere Erfahrung enthält. Das letztere iſt das Materielle des Bewuſstſeyns, enthält ein Mannigfaltiges der empiriſchen innern Anſchauung, und iſt folglich eine empiriſche Apperception (A. 27.).

4. Die reine Logik iſt nicht etwa ein Product der innern Wahrnehmung, ſondern jenes reinen unwandelbaren Selbſtbewuſstſeyns, das der Quell alles Denkens iſt. Das Daſeyn des Raums wiſſen wir ohne alle Schlüſſe ganz unmittelbar durch unſer Selbſtbewuſstſeyn, aber durch das reine urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die Vorſtellung des Nichtſeyns des Raums hebt, vermöge unſers reinen Selbſtbewuſstſeyns, das ganze ſinnliche Vorſtellungs-

vermögen auf. Alle unſere Erkenntniſs gründet ſich nehmlich zuletzt auf das *Selbſtbewuſstſeyn*: *Ich denke, Ich ſtelle mir etwas vor*. D. i. ſie iſt nur durch das Bewuſstſeyn möglich, daſs in mir gewiſſe Vorſtellungen *wirklich* da, daſs ſie mithin auch *möglich*; andere hingegen nur *unter gewiſſen Bedingungen möglich*, und andere *ganz unbedingt und ſchlechterdings unmöglich* ſind. Ohne dieſes *Selbſtbewuſstſeyn* würden wir nicht einmal in irgend einem Falle *ſubjectiv* urtheilen können: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt *mir* vorſtellbar, oder unvorſtellbar; geſchweige denn *objectiv*: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt *möglich* oder *unmöglich*. Dieſes *reine Selbſtbewuſstſeyn* iſt aber nicht der *innere Sinn*; denn ſonſt bedeutete jeder Satz, der *abſolute Unvorſtellbarkeit* ausſagt, mithin auch der Satz: ich bin mir bewuſst, daſs ich nichts widerſprechendes ausſage, ſo viel als: ich *empfinde* die Unmöglichkeit, es mir vorzuſtellen. Dann würde ganz richtig nur folgen, es ſei nur bis jezt unmöglich, es ſei nur mir unmöglich, aber nicht, es ſei *ſchlechterdings* unmöglich. Soll es alſo Sätze geben, die *abſolute Unvorſtellbarkeit* ausſagen, ſo muſs *unſer Selbſtbewuſstſeyn* ein vom *innern Sinn* gänzlich verſchiedenes thätiges Vermögen ſeyn; ſo muſs es uns nicht nur *ohne alle Schlüſſe*, ſondern auch *unabhängig* von aller Empfindung, *unmittelbar* belehren, was durch unſer *Erkenntniſsvermögen* (d. i. durch unſere Sinnlichkeit, durch unſern Verſtand, durch unſere Urtheilskraft und durch unſre Vernunft) *ſelbſt* beſtimmt, mithin in *dieſem allein* auf eine *nothwendige* und *unveränderliche* Art gegründet iſt, denn ſonſt könnten wir davon ſchlechterdings nichts wiſſen. S. *Bewuſstſeyn*, 9. Dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn, in welchem eigentlich eines Jeden *Ich* beſteht, iſt aber nicht

etwa ein intellectuelles Anſchauungsvermögen. Dies meint man, weil es uns unmittelbar belehren kann und muſs, und Anſchauung eine Vorſtellung iſt, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, daher auch unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes heiſſen kann. Das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt nicht Vorſtellung, ſondern vielmehr das, wodurch jede Vorſtellung, woher ſie auch in mir entſprungen ſeyn mag, erſt eigentliche Vorſtellung, nehmlich eine Vorſtellung für mich, oder meine Vorſtellung wird, ja wodurch ſogar das ganze Vorſtellungsvermögen ſelbſt erſt das meinige wird, und das alle meine Vorſtellungen ohne Ausnahme begleiten muſs. Denn wenn ich ſage: ich ſtelle mir etwas vor, ſo ſagt dies eben ſo viel, als: ich bin mir bewuſst, daſs ich eine Vorſtellung von dieſem Gegenſtande habe, und daſs ich ſie habe, und wenn ich ſage: dies oder jenes iſt mir ſchlechterdings unvorſtellbar, ſo ſagt dies nichts anders, als: ich bin mir der Unmöglichkeit einer ſolchen Vorſtellung für das Vorſtellungsvermögen bewuſst. Hätten wir dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn nicht, ſo würden wir uns auch nicht einmal irgend einer äuſsern oder innern Empfindung, oder irgend einer empiriſchen Vorſtellung bewuſst werden. Denn dazu muſs ich mir bewuſst werden, daſs mein innerer oder äuſserer Sinn, d. i. mein ſinnliches Vorſtellungsvermögen afficirt worden, mithin daſs das afficirte Vorſtellungsvermögen das meinige ſei. Dieſes Bewuſstſeyn aber kann nun offenbar nicht ſelbſt durch ein Afficirtſeyn entſtehen, denn aus dem Afficirtſeyn eines Vorſtellungsvermögens folgt noch gar nicht, daſs dieſes das meinige ſei. Alſo muſs es ein reines thätiges Selbſtbewuſstſeyn ſeyn, mithin wäre ohne dieſes nicht einmal Empfindung mit Bewuſstſeyn d. i. Wahrnehmung möglich. Selbſt das Bewuſstſeyn meiner Empfindungen iſt der Form nach ein reines thätiges

Selbſtbewuſstſeyn, und ſo giebt es denn überhaupt kein anderes als dieſes; denn wenn Kant das Selbſtbewuſstſeyn in das reine und empiriſche eintheilt, ſo hat dieſes nicht den Sinn, als ob es auſser dem thätigen noch ein leidendes Selbſtbewuſstſeyn gäbe; ſondern das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn iſt nur das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen aus Empfindung, das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen, die durch das Vorſtellungsvermögen ſelbſt beſtimmt werden (Schulz Prüfung Th. I. S. 52—54 u. Th. 2. S. 154—161.) S. auch Ich.

4. Das Kind fängt gemeiniglich ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererſt durch Ich zu reden an, und von dieſem Tage an bleibt es bei dieſer Sprechart. Vorher fühlte es bloſs ſich ſelbſt, jetzt denkt es ſich ſelbſt (A. 4.).

Kant. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. ff.

Schulz. Prüf. der Kant. Crit. Th. I. §. 4. S. 52 — 54. u. Th. 2. §. 64 — 66. S. 154 — 161.

Selbſtdenken,

ſ. Aufklärung, 5.

Selbſterhaltung,

moraliſche, ſ. Natur, 10.

Selbſterkenntniſs,

moraliſche. Wenn der Menſch erforſcht, ob ſein Herz (Wille) gut oder böſe ſei, ob die Quelle

ſeiner Handlungen lauter oder unlauter ſei, und was davon als urſprünglich gleichſam zu ſeiner Subſtanz gehörend, oder als erworben, oder zum moraliſchen Zuſtande gehörend betrachtet und ihm zugerechnet werden kann, ſo giebt das eine Erkenntniſs, welche die moraliſche Selbſterkenntniſs heiſst. Bei dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs iſt alſo nicht die Rede von der phyſiſchen Vollkommenheit des Menſchen, d. i. wie weit und zu wie vielen beliebigen oder auch gebotenen Zwecken er tauglich oder untauglich ſei, ſondern der Menſch ſucht ſich hier nur in Beziehung auf ſeine Pflicht zu ergründen. Hier iſt ihm nehmlich eine Vollkommenheit, d. i. die moraliſche, durch den Pflichtbegriff geboten. Das Geſetz ſagt daher auch: erkenne dich ſelbſt. Denn fehlt es an dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs, ſo iſt das Streben nach der moraliſchen Vollkommenheit nicht möglich, weil der Menſch dann nicht weiſs, was und wo es ihm noch fehlt *). (T. 104.).

2. Wenn man nun zu dieſem Zweck in die ſchwer zu ergründenden Tiefen des Herzens (Willens), das wohl mit einem Abgrunde verglichen werden kann, einzudringen ſucht, ſo trachtet man damit nach einer moraliſchen Selbſterkenntniſs, die aller menſchlichen Weisheit Anfang iſt. Beſteht nehmlich die Weisheit eines Weſens in der Zuſammenſtimmung ſeines Willens zum Endzweck, dem höchſten Gut, ſo bedarf es beim Menſchen zu allererſt der Wegräumung der innern Hinderniſſe, eines in ihm geniſtelten böſen Willens, und dann der Entwickelung der nie verlierbaren urſprünglichen Anlage eines guten Willens; alſo nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg

*) *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi. Senec. Thyeſt. Act. II. Chorus. v. 399. sqq.*

zur Vergötterung. Das heiſst, der Menſch muſs zuerſt in den Abgrund ſeiner innern Unlauterkeit eindringen, bevor er ſich zur ſittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und ſeiner Beſtimmung mit Frohſinn zueilen kann. Die Vergötterung des Menſchen, ſo weit ſie von ihm ſelbſt abhängt, beſteht nehmlich darin, daſs er ſeine Kraft zur Moralität in Wirkſamkeit ſetzt, eine Kraft, welche ihn über alles Sinnliche erhebt, macht, daſs er allen Gefahren trotzt, über alle Zufälle triumphirt und durch ihre Thätigkeit unendliche Wonne und Zufriedenheit genieſst (T. 104.).

3. Die moraliſche Selbſterkenntniſs wird

a. die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn ſie widerſpricht ſich ſelbſt. Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daſs der Menſch (nicht die Menſchheit in ſich, ſondern) ſich ſelbſt verachtungswürdig findet.

b. Widerſteht die moraliſche Selbſterkenntniſs auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloſse Wünſche für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Unpartheilichkeit in Beurtheilung unſrer ſelbſt in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines innern moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem Gebot der Selbſterkenntniſs unmittelbar folgen. Hätte der Menſch nicht das Ideal der Menſchheit in ſich, und wäre er nicht ſelbſt ein Subject der heiligen geſetzgebenden Vernunft, ſo könnte er ſich auch nie darum, daſs er derſelben zuwider handelt, verachtungswürdig finden. „Diejenigen," ſagt Tieftrunk, (Tugendlehre, Th. 1. S. 314.) „welche den Menſchen ſo verachtungswürdig finden, nur ſich ſelbſt ausgenommen,

täuſchen ſich über ſich ſelbſt mit einem Wahne, indem ſie ſich ſchon wegen ihrer Frömmelei einen groſsen Werth beilegen“ (T. 105.).

Selbſtgenügſamkeit,

ſ. Glückſeligkeit, 18.

Selbſtliebe,

Philautie, *philautia*, *amour propre.* Die Selbſtliebe iſt der Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen (P. 131.). Sie kann Eigendünkel heiſsen, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht. Das moraliſche Geſetz aber, welches allein wahrhaftig (nehmlich in aller Abſicht) objectiv iſt, ſchlieſst den Einfluſs der Selbſtliebe auf das oberſte praktiſche Princip gänzlich aus. Es thut alſo auch dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtliebe als Geſetze vorſchreibt, d. h. die aus den Privatneigungen entſpringenden Begehrungen aller Menſchen zur Regel machen will, unendlichen Abbruch. Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt; alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen (P. 131. f.).

2. Das, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, gehört (als ſubjective Beſtimmung der Willkühr) zur Neigung. Es hat alſo das, was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, nothwendig auf das Gefühl Einfluſs (weil alle Neigung auf Gefühlen beruht). Alſo kann das moraliſche Geſetz eine Wirkung aufs Gefühl ausüben (weil

es sonst nicht die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritt zur obersten Gesetzgebung ausschliessen könnte) (P. 132.).

2. Das Verlangen glücklich zu seyn ist ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens (weil es bedürftig ist). Darum kann aber das Princip der Selbstliebe doch kein praktisches Gesetz (objectiver Bestimmungsgrund des Willens) seyn. Denn ein praktisches Gesetz muss Allgemeinheit haben, weil es für Alle gültig seyn soll; aber die vernünftigen Wesen denken ja nicht alle in Ansehung der Objecte ihrer Gefühle gleich, diese können also auch nur subjective Bestimmungsgründe ihrer Willkühr seyn. Die Glückseligkeit ist nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe. Sie bestimmt nichts specifisch, und darauf kommt es doch an bei der praktischen Aufgabe, ein oberstes Princip der praktischen Gesetzgebung zu finden (P. 45. f.).

4. Aber gesetzt auch, dass alle vernünftige Wesen in Ansehung ihrer Gefühle gleich dächten, so würde das Princip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz angegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig, und dieser Bestimmungsgrund hätte dann doch keine objective Nothwendigkeit aus Gründen *a priori*. Dass solche bloss subjective Principien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, ist in der That noch weniger möglich, als dass es gar keine praktische Gesetze, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden gebe. Praktische Gesetze nehmlich müssen durchaus durch Vernunft *a priori* erkannt werden; Erfahrung, so empirisch

(comparativ) allgemein dieſe auch ſeyn mag, giebt immer nur ſubjective Nothwendigkeit für pragmatiſche Regeln der Klugheit, oder techniſche Regeln der Geſchicklichkeit. Die Naturgeſetze ſelbſt müſſen entweder wirklich, oder würden doch bei tieferer Einſicht *a priori* erkannt werden. Die ſubjectiven praktiſchen Principien allein haben ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde, ſind aber darum auch bloſs Maximen. Dieſes ſcheint beim erſten Anblick bloſs Wortklauberei zu ſeyn; allein es betrifft die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag (P. 47. f. M. II, 191.), ſ. Glückſeligkeit, 11.

5. Die Selbſtliebe kann in die des Wohlwollens (*philautia benevolentiae*) und die des Wohlgefallens (*philautia complacentiae*) eingetheilt werden, jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich; denn wer wird nicht wollen, daſs es ihm jederzeit wohl ergehe? Die reine praktiſche Vernunft aber thut derſelben Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da ſie alsdann vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Sie iſt nehmlich ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem gröſsten und dauerhafteſten Wohlergehen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden (P. 129. R. 50. *). S. Eigendünkel, Eigenliebe und Glückſeligkeit.

6. Die Vernunft vertritt bei der vernünftigen Selbſtliebe nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung, die Maxime aber hat darum noch nicht die mindeſte Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Prin-

cip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich groſsen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. Die reine praktiſche Vernunft hingegen iſt die Gebieterin für die Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, d. i. ſie demüthigt ihn. Denn alle Anſprüche auf Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, ſind nichtig und ohne alle Befugniſs, indem eben die Gewiſsheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon, und alle Anmaſsung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Da alſo die Selbſtſchätzung bloſs auf der Sittlichkeit beruht, ſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Indem dieſes Geſetz aber den Eigendünkel ſchwächt, wird es zugleich ein Gegenſtand der Achtung, und indem es ihn ſogar niederſchlägt, ein Gegenſtand der gröſsten Achtung (P. 130. R. 50.*).

7. Die vernünftige Liebe des Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daſs wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, ſo fern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird, wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei, man gefällt ſich wegen der gut gewählten Mittel zur Erreichung ſeiner Zwecke. Sie iſt mit der vergleichenden Selbſtliebe im Art. Anlage, 3. einerlei. Die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt hingegen würde das Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſeyn (R. 51.).

8. Der gegen Moralität nicht gleichgültige

Mensch kann an sich kein Wohlgefallen haben, ja kann nicht ohne bitteres Missfallen an sich selbst seyn, wenn er sich mit dem moralischen Gesetz nicht übereinstimmender Maximen bewusst ist. Das könnte man die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung andrer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert (R. 51.).

9. Diese Vernunftliebe seiner selbst bezeichnet aber die unbedingte Achtung fürs Gesetz; warum will man sich denn also durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letztern Bedingung moralischen, Selbstliebe das deutliche Verstehen des Princips unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Cirkel herumdreht, denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben: so ferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen? Von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen begehren zuerst und unbedingt Glückseligkeit, das liegt in ihrer Natur (ist ihnen angebohren). Mit Vernunft und Freiheit begabte Wesen begehren zuerst und unbedingt die Würdigkeit glücklich zu seyn (die Uebereinstimmung aller ihrer Maximen mit dem moralischen Gesetze) (R. 51. *) f.). S. Anlage, 4.

10. Mechanische Selbstliebe, s. Anlage, 2.

11. Vergleichende Selbstliebe, s. Anlage, 3.

12. Vernunftliebe seiner selbst, s. 8. f. u. Anlage, 4.

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 47. f. — III. Hauptst. S. 129. ff.

Selbstmord.

homicidium sui ipsius dolosum, suicidium dolosum, homicide de soi-même coupable, suicide coupable. Man versteht unter dem Selbstmord überhaupt die willkührliche Entleibung seiner selbst. Diese kann aber insbesondere nur dann allererst Selbstmord genannt werden, wenn sie ein Verbrechen ist. Bekanntermaassen ist die Selbstentleibung ein Verbrechen (Mord), wenn der Thäter vollkommen bei Verstande war; denn er ist

a. eine Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst, s. Pflicht, 1. und Imperativ, kategorischer, I, 1. Der Selbstmörder bedient sich nehmlich seiner Person bloss als eines Mittels, gegen Imperativ, kategorischer, S. 473. (M. II, 87. G. 67.) Wir können es aber auch daraus sehen, dass die Selbstentleibung Mord ist, weil der Mensch die Pflicht höher schätzen kann, als sein Leben. Folglich darf der Mensch sich nicht seiner Persönlichkeit entäussern (sich entleiben), denn damit würde er das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, welche doch Zweck an sich selbst ist, und folglich keinen Wünschen nachstehen darf;

b. eine Uebertretung der Pflichten gegen andere Menschen, z. B. der Pflichten der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen die Kinder, u. s. w.;

c. eine Uebertretung der Religionspflichten (Pflichten gegen Gott), indem der Mensch den ihm von Gott anvertrauten Posten in der Welt willkührlich verlässt, ohne von ihm davon abgerufen zu seyn.

Zum partialen Selbstmord gehört auch sich verstümmeln (eines integrirenden Theils als Organs berauben); denn es ist Verachtung des ihm von Gott geschenkten Guts und Vernichtung der Möglichkeit eines Theils unserer Pflichten, auch Herabwürdigung seiner Person zum blossen Mittel für Andere (in Beziehung nehmlich auf die Beraubung des Gliedes, z. B. Verkaufung eines gesunden Zahns an einen Andern) (T. 71. ff.)

2. Sich um irgend eines Zwecks willen in den gewissen Tod zu stürzen, ist hiernach Selbstmord, und sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, keine Heldenthat. So ist es auch nicht erlaubt, dem Todesurtheil seines Obern durch Selbsttödtung zuvorzukommen, selbst dann nicht, wenn dieser es (wie Nero dem Seneca) erlaubte, es zu thun. Wenn Friedrich der Zweite ein behend wirkendes Gift bei sich führte, um nicht in der Gefangenschaft seinem Staate nachtheilige Bedingungen der Auslösung einzugehn, so muss man ihm dies für ein unerlaubtes Vorhaben anrechnen. Niemals darf ein Mensch sich selbst umbringen, wenn er auch meinte, an einer unheilbaren und für andere Menschen höchst gefährlichen Wasserscheu zu leiden. Die Menschenpocken sich zur Erhaltung seines Lebens einzuimpfen, ist ebenfalls unerlaubt (T. 74. f.).

3. Es sind nicht immer bloss verworfene, nichtswürdige Seelen, die durch Selbstmord der Last des Lebens los zu werden beschliessen. Vielmehr hat man von solchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu besorgen. — Indessen da sie doch immer gräslich bleibt, und der Mensch sich selbst dadurch zum Scheusal macht, ist es doch merkwürdig, dass ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Gesetz durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht haben. Der Grund davon ist dieser: Es liegt in jeder Hin-

richtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes, weil sie Strafe ist. Wenn nun das Opfer des Gesetzes diese nicht für verdient anerkennt, so thut es lieber den Tod sich selbst an (A. 215. f.).

Selbstschätzung,

eigenliebige, s. Selbsterkenntniss, 3. b.

Selbstständigkeit,

bürgerliche, s. Freiheit, 47.

Selbstsüchtiger,

Egoist, *solipsista*, *égoiste*, s. Philanthropie. Einer, der allen seinen Neigungen folgt; denn alle Neigungen zusammen, als Principien des Handelns, machen die Selbstsucht oder den Egoismus (*solipsismus*, *égoisme*) aus. Das Beispiel eines Selbstsüchtigen hat Lafontaine aufgestellt, unter dem Titel: die Wirkungen der selbstsüchtigen Grundsätze (s. Kleine Romane und Erzählungen von A. Lafontaine im 7. Th. S. 13—176. Berlin 1801. 8.). Diese Selbstsucht ist nichts anders als unbeschränkte Selbstliebe, s. Selbstliebe. Sie regt sich von dem Tage an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, ob er sich wohl unter scheinbarer Selbstverleugnung versteckt (P. 129. A. 5.).

2. In der Selbstsucht können dreierlei Anmaſsungen enthalten seyn: die des

a. Verstandes oder die logische,

b. Geschmacks oder die ästhetische, und

c. praktischen Interesse oder die praktische Selbstsucht. Vom logischen Selbstsüchtigen, oder Egoisten, s. Fürwahrhalten, 3. ff.

3. Der ästhetische Selbstsüchtige ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt, es mögen nun Andere seine Verse u. s. w. tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Bessern, wenn er sich mit seinem Urtheil isolirt und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht. Wer alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, ist ein moralischer oder praktischer Selbstsüchtiger. Alle Eudämonisten sind praktische Selbstsüchtige, denn sie wollen andere nur um ihrer selbst willen und nach dem Begriff von dem, was sie selbst glücklich machen würde, glücklich machen (A. 7. f.).

4. Der Selbstsüchtige betrachtet und verhält sich als einer, der die ganze Welt in seinem Selbst befaſst. Noch giebt es daher den

metaphysischen Egoisten oder Selbstsüchtigen, das ist derjenige, der auſser seinem Daseyn weiter kein anderes annimmt (A. 8.).

5. Ueber die Förmlichkeit der selbstsüchtigen (egoistischen) Sprache. Es fragt sich: ob der Sinn der pluralistischen Sprache des Staatsoberhaupts (Wir N. von Gottes Gnaden u. s. w.) nicht selbstsüchtig (eigene Machtvollkommenheit anzeigend) sei, und eben dasselbe bedeuten solle, als des Königs von Spanien *Io el Rey* (Ich der König). Es scheint aber doch, daſs jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich Herablassung (Wir, der König und sein Rath, oder die Stände) habe andeuten sollen. Daſs das unitarische Ich und Du der classischen

Sprachen von den Germanischen Völkern in das pluralistische Ihr und Sie ist umgewandelt worden, rührt vom Feudalwesen her, damit der Grad der Achtung nach dem Stande der Personen nicht verfehlt werden möchte (A. 9. f.).

Selbstthätigkeit,

s. Freiheit; Lust der Selbstthätigkeit, s. sittliches Gefühl.

Selbstzufriedenheit,

s. Zufriedenheit.

Selbstzwang,

s. Zwang.

Seligkeit,

s. Glücklich, 2., Glückseligkeit, 18., Christenthum, S. 761, 4. und Zukunft, selige.

Sensation,

sensatio, *sensation*. Diejenige mit Bewufstseyn verknüpfte Vorstellung durch den Sinn, in der die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt (A. 46.). Die Afficirung des Gefühls durch einen Stofs ist eine solche Sensation.

Senſible That,

ſ. Hang, 5. u. Senſitiv.

Senſificiren,

ſinnlich machen, verſinnlichen, *rendre senſuel.* Man gebraucht dieſes Wort von den Begriffen und verſteht darunter:

1. ihnen den correſpondirenden Gegenſtand in der Anſchauung beifügen (C. 75. 299.), wodurch die Begriffe erſt Bedeutung (Sinn) bekommen. In jedem Begriffe wird nehmlich etwas gedacht, allein dieſer Gedanke würde leer oder ohne Inhalt ſeyn, wenn uns nicht durch die Sinnlichkeit der Gegenſtand dazu gegeben werden könnte, welcher eben in dem Begriff von dem Verſtande gedacht wird (C. 75. M. I, 82.). S. Anſchauung, 15. Begriff, 5. ff. u. Leer, 4.

Zu jedem Begriff wird die Möglichkeit erfordert, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe. Ohne dieſen hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt. Dies kann nun nicht anders als in der Anſchauung geſchehen, welche jederzeit empiriſch ſeyn muſs, weil die reine Anſchauung ſelbſt erſt durch die empiriſche objective Gültigkeit bekömmt. Ohne dieſes iſt der Begriff, und ſelbſt die reine Anſchauung, der erſte, ein bloſses Spiel des Verſtandes, die reine Anſchauung ein Spiel der Einbildungskraft. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum z. B. hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn, u. ſ. w. Dieſe

Grundſätze würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (Erfahrungsgegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung für die Begriffe und Grundſätze durch die Conſtruction der Geſtalt (welche gleichſam eine den Sinnen gegenwärtige, ob zwar *a priori* zu Stande gebrachte, Erſcheinung oder ſinnliche Vorſtellung iſt. Der Begriff der Gröſse ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und ſeinen Sinn in der Zahl, dieſe aber an den vor Augen geſtellten Strichen und Punkten. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, aber ſeine Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann nur in der Erfahrung geſucht werden. Dieſes Darſtellen eines Begriffs in der reinen oder empiriſchen Anſchauung heiſst das Senſificiren deſſelben (C. 298. M. I, 342.), S. Begriff, transſcendentaler, Bedeutung, 2.

Etwas verſinnlichen oder ſenſificiren, heiſst überhaupt, es zum Gegenſtande der Anſchauung machen. So verſinnlicht ſich der gemeinſte Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, das Unſichtbare. Er ſtellt ſich z. B. Gott als einen Menſchen vor, der Verſtand hat, hört und ſieht, und ſich irgendwo (im Himmel) befindet. Er wird natürlich dadurch nicht um einen Grad klüger, wird aber durch die Beſchaffenheit ſeines Erkenntniſsvermögens immer zu dieſer Verſinnlichung angetrieben. Allein dieſe Verſinnlichung, wenn ſie nicht ſymboliſch iſt, iſt etwas, das unſre Erkenntniſs verdirbt, in Aberglauben und Schwärmerei ſtürzt, und alſo verwerflich iſt. Uebrigens ſucht der nachdenkende Menſch mit Recht hinter den ſinnlichen Gegenſtänden etwas Unſichtbares (G. 107.). Man verſteht aber auch unter dem Wort: ſenſificiren:

2. die reinen Begriffe *a priori* für empiriſche und durch Abſtraction entſtandene erklären (C. 327.). So ſuchte der groſse Locke im Verſtande keine beſondere Quelle von Vorſtellungen, ſondern

hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle aller unſrer Vorſtellungen, aus der, wie er meinte, der Verſtand alle ſeine Vorſtellungen durch Reflexion ſchöpfte, und die demſelben die Dinge an ſich ſelbſt unmittelbar darſtellte, ſo daſs ſie der Verſtand nun ordnen und erkennen könnte. Reine Begriffe *a priori* auf dieſe Art von den durch die Sinne gegebenen Erfahrungsgegenſtänden ableiten, und ſie ſo in bloſse empiriſche Begriffe verwandeln, heiſst, ſie ſenſificiren. Die Exiſtenz und die Einheit, ſagt er z. B. (*Eſſai philoſoph. conc. l'Ent. hum. l. II. ch. VII.* §. 7.), ſind zwei Ideen (Begriffe), die durch jedes äuſsere Object, und durch jede Idee (Begriff), die wir in uns ſelbſt wahrnehmen, dem Verſtande mitgetheilt werden. Wir betrachten dann dieſe Gegenſtände als jetzt exiſtirend. Auf der andern Seite verſchafft das, was wir als eine einzige Sache betrachten, es mag nun ein wirkliches Weſen, oder eine bloſse Idee (Begriff) ſeyn, unſerm Verſtande die Idee (Begriff) der Einheit. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, als Merkmale in dieſen Begriffen, beweiſen, daſs Locke ſich irrte, als er dieſe reinen Verſtandesbegriffe für empiriſche ſinnliche Begriffe hielt, d. i. ſie ſenſificirte, und das aus der Erfahrung herleiten und für von den Sinnen dem Verſtande gegeben erklären wollte, was doch aus dem Verſtande ſelbſt entſprungen und von demſelben in die Erfahrung hineingelegt war (C. 327.) S. Locke 2. f.

Das Gegentheil von Senſificiren iſt Intellectuiren. Es kann auch zweierlei bedeuten, nehmlich,

a. verſtändlich machen, z. B. eine Anſchauung, d. h. ſie auf Begriffe bringen, d. i. den der Anſchauung correſpondirenden Begriff denken; oder

b. Erſcheinungen für Dinge an ſich erklären, von denen der Verſtand erkennen könne, wie ſie an ſich beſchaffen ſind. Leibnitz intellectuirte auf dieſe Art die Erſcheinungen, ſ. Leibnitz, VIII.

Senſitiv,

ſenſual, ſinnlich, *ſenſitivus, ſenſualis, ſenſitiv, ſenſuel.* Dieſe Ausdrücke bedeuten, wenn ſie von den Erkenntniſſen gebraucht werden, von denen ſie eigentlich nur gebraucht werden können, daſs dieſe aus den Sinnen entſprungen ſind, und nicht aus dem Verſtande. Der ihnen entgegen geſetzte Ausdruck iſt: intellectuell, d. i. aus dem Verſtande entſprungen. Man ſpricht im deutſchen Vortrage gemeinhin von einer intellectuellen Welt, allein das iſt falſch, denn nur Erkenntniſſe und nicht Gegenſtände ſind intellectuell. Ein Gegenſtand, der durch die Sinne angeſchauet wird, iſt ſenſibel, z. B. die Gegenſtände unſrer Sinnenwelt; eine Erkenntniſs hingegen, die aus den Sinnen entſpringt, iſt ſenſitiv, z. B. die aus den Gegenſtänden unſrer Sinnenwelt. Ein Gegenſtand, der nur durch den Verſtand angeſchauet werden könnte, von welcher Anſchauungsart wir freilich nicht einmal die Möglichkeit einſehen, iſt intelligibel; eine Erkenntniſs aber, die aus dem Verſtande entſpringt, z. B. daſs alle Veränderungen eine Urſache haben, iſt intellectuell (C. 312. *).). S. Anſchauung, 6. und Noumen. Kant unterſcheidet noch zwiſchen ſenſitiv und ſenſual; er nennt nehmlich eine Erkenntniſs ſenſual oder ſinnlich, wenn ſie aus Empfindungen beſteht, und ſenſitiv, wenn ſie durch die Form der Sinnlichkeit gegeben iſt. Die Erkenntniſs des Lichts iſt ſenſual, die des Dreiecks, ſenſitiv. Die Erkenntniſſe heiſsen alſo ſenſitiv und ſenſual wegen ihrer Erzeugung

(S. III. §. 5.). Wolf wollte ſie nach Leibnitz ſo nennen wegen ihrer Vergleichung; allein es iſt unrichtig, das Sinnliche durch eine verworrene, das Intellectuelle aber durch eine deutliche Erkenntniſs zu erklären. Es kann ein ſinnliches Erkenntniſs ſehr beſtimmt, und ein intellectuelles äuſserſt verworren ſeyn (S. II. §. 7.).

Sentenz,

ſententia, *ſentence*. Dieſen Namen führt ein ſolcher Satz, der ſich empfiehlt und ſein Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhält, als Product einer reifen Urtheilskraft, durch den Nachdruck des Gedankens, der darin liegt (L. 119.),

2. Auch der rechtskräftige Spruch eines Richters heiſst die Sentenz (F. 37.). Wenn nehmlich zwiſchen zwei Parteien ein Rechtsſtreit oder Proceſs iſt, ſo muſs ein Richter den Ausſpruch thun, wer das Recht auf ſeiner Seite hat, dieſer Ausſpruch nun wird die Sentenz oder der Rechtsſpruch genannt. Er iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuſtitiae diſtributivae*), durch einen Staasverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan (einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt), ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen) (K. 171. f.). Von der Sentenz iſt daher die Ausmittelung der That in der Klagſache noch zu unterſcheiden. Dieſe darf nach reinen Rechtsprincipien nicht von dem Richter geſchehen; denn da ein jeder im Volk zur Obrigkeit bloſs paſſiv iſt, ſo würde der Richter und die ausübende Gewalt dem Unterthan Unrecht thun können, wenn nicht das Volk ſelbſt, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury), über

jeden in demselben mittelbar richtete, d. i. das (der That) schuldig oder nichtschuldig über ihn ausspräche und so selbst die That ausmittelte. Der Richter wendet nun das Gesetz auf die ausgemittelte That an, erklärt sie für ein Verbrechen, oder für gesetzmäſsig, und dictirt die Strafe, oder thut den Ausspruch, wem die streitige Sache zukomme, und dieser Ausspruch ist die Sentenz (K. 172.).

Separatismus,

s. Kirchenglaube, 5. a.

Separatist,

séparatiste. Derjenige, der sich nicht bloſs einem öffentlichen Landesgesetz, sondern noch einem besondern (sectenmäſsig) unterwirft. In dieser Bedeutung sind die Juden Separatisten, wegen ihrer ihnen eigenthümlichen Gesetzlichkeit. Insbesondere aber heiſsen diejenigen Separatisten, welche sich von der Kirche absondern. Alle Separatisten sind Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, daher aber auch der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Kritik vorzüglich ausgesetzt (A. 73.).

Signaliren,

Bezeichnung, *signatio*, *signalement.* Die Handlung des Gemüths, die Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen vermittelst des Gegenwärtigen zu bewirken, heiſst das Signaliren (A. 106.). Die Sprache ist z. B. die Bezeichnung der Gedanken, sie ist also eine Handlung des Gemuths, welche die Vorstellung der Gedanken, die

erſt in dem Andern entſtehen ſollen, mit der Vorſtellung der Gedanken, die man gehabt hat, vermittelſt der Töne, die man ſich jetzt vorſtellt, verknüpft. Der gröſsere Grad des Signalirens, z. B. wenn ich einige Worte lauter oder mit gröſserem Nachdruck ausſpreche, wird die Auszeichnung genannt. Das Vermögen, jene Handlung hervorzubringen, heiſst das Bezeichnungsvermögen (*Facultas ſignatrix*). Die Sprache iſt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung, das gröſste Mittel, ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen, ſ. Zeichen und Symbol.

Simultaneität,

ſ. Zugleichſeyn.

Sinn,

ſenſus, *ſens*, iſt die Fähigkeit der Empfindung, alſo die Möglichkeit der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes (A. 46.). Es iſt das eine Stück der Sinnlichkeit, das andere iſt die Einbildungskraft. Der Sinn iſt die Sinnlichkeit als bloſse Empfänglichkeit (Receptivität) der Vorſtellungen (K. II.). Dieſe Fähigkeit des Gemüths kann eingetheilt werden nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Arten von Anſchauung, in

1. den äuſsern Sinn (*ſenſus externus*, *ſens externe*), d. i. den Sinn der Cörperempfindung, wo der menſchliche Cörper durch cörperliche Dinge afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf äuſsere Empfindung bezieht (A. 47.). Vermittelſt deſſelben ſtellen wir uns Gegenſtände als auſser uns vor (C. 37.), ſ. Expoſition, 2. Dieſen Sinn kann man wieder nach den Nerven, durch welche er ſeinen auf ihn

gemachten Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, eintheilen in

a. den Sinn der Organempfindung, Organſinn (*ſenſus fixus*, *ſens fixe*), d. i. den, wo nur der zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehörende Nerve afficirt wird (A. 46.). Man nennt nehmlich die im Cörper befindlichen Werkzeuge der Sinne Organe der Sinne (*organa ſenſuum*, *organes des ſens*), dieſe Sinne ſind gleichſam äuſsere, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereitete, Eingänge. Solcher können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden (A. 47.). Indeſſen können dieſe noch in zwei Claſſen abgetheilt werden, nehmlich in ſolche,

α. die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. durch die empiriſche Anſchauung, die ſie geben, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn der Afficirung des Organs rege machten. Solche ſind nun drei (A. 47.):

αα. der Sinn der Betaſtung (*tactus*, *tact*), ſ. Gefühl;

ββ. der Sinn des Geſichts (*viſus*, *vue*), ſ. Geſicht;

γγ. der Sinn des Gehörs (*auditus*, *ouie*), ſ. Gehör;

und in ſolche,

β. die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. ſo, daſs die Vorſtellung durch dieſelben mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt. Solcher ſind nur zwei:

αα. der Sinn des Geſchmacks (*gustus, goût*), ſ. Geſchmack; und

ββ. der Sinn des Geruchs (*olfactus, odorat*), ſ. Geruch.

Auſser dieſem Organſinn giebt es noch einen äuſsern,

b. den Sinn der Vitalempfindung, Vitalſinn (*ſensus vagus, ſens vague*), d. i. den, wo das ganze Syſtem der Nerven afficirt wird (A. 46.), ſ. Vitalſinn und Gefühl, 5. c.

Auſser dem äuſsern Sinn, deſſen Erſcheinungen das Object der Phyſik ſind, giebt es nun

2. den innern Sinn, das Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, die empiriſche Apperception (*ſenſus internus, sens interne*), d. i. den Sinn der Seelenempfindung, wo der menſchliche Cörper durchs Gemüth afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf innere Empfindung bezieht. Vermittelſt deſſelben ſchauet das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand an (C. 37.). Der innere Sinn iſt nicht, wie manche Seelenforſcher meinen, die reine Apperception, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch thut. Denn dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn gehört zum Denkungsvermögen, der innere Sinn hingegen iſt, wie jeder Sinn, eine Modification unſers Zuſtandes, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch leidet, wie er nehmlich durch ſein eigenes Gedankenſpiel afficirt wird (A. 28.). Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniſs der Vorſtellungen in der Zeit, ſo wie ſie darin zugleich oder nach einander ſind, zum Grunde. Die Wahrnehmung durch dieſen Sinn und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte (wahre oder ſcheinbare) Erfahrung iſt

nicht blofs anthropologifch, wo man nehmlich davon abfieht, ob der Menfch eine Seele (als befondere uncörperliche Subftanz) habe oder nicht. Die Wahrnehmung ift vielmehr pfychologifch, wo man eine folche in fich wahrzunehmen meint, und ftatt des Gemüths die denkende Natur für eine befondere im Menfchen wohnende Subftanz annimmt. Der innere Sinn giebt zwar keine Anfchauung von der Seele felbft, als einem Object; aber doch eine Anfchauung ihres innern Zuftandes (C. 37. 49.). Zugleich ift er der Inbegriff aller Vorftellungen (C. 220.). Ich, als denkendes Wefen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwefen, ein und daffelbe Subject, aber als Object der innern empirifchen Anfchauung, d. i. fo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, fo wie fie zugleich oder nach einander find, afficirt werde, erkenne mich doch nur, wie ich mir felbft erfcheine, nicht als Ding an fich felbft (A. 27. f.) Mit diefer Erfcheinung befchäftigt fich die empirifche Pfychologie (S. III. §. 12.). Da giebt es alsdann nur Einen innern Sinn; weil fich der Menfch nicht durch verfchiedene Organe innerlich empfindet. Man könnte fagen: die Seele ift das Organ des innern Sinnes, der auch Täufchungen unterworfen ift. Diefe Täufchungen beftehen darin, dafs der Menfch Erfcheinungen des innern Sinnes für folche hält, von denen ein anderes Wefen die Urfache fei, welches doch kein Gegenftand äufserer Sinne ift. Diefer Sinnenfchein im innern Sinn ift Schwärmerei, oder auch Geifterfeherei. In beiden Fällen ift es Gemüthskrankheit, nehmlich der Hang des Verftandes oder vielmehr der Einbildungskraft, das Spiel der Vorftellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntnifs anzunehmen. Es ift eine Dichtung, die oft aus einer felbfterkünftelten Gemüthsftimmung entfteht, und alfo ein Betrug, mit dem man fich felbft täufcht; denn nach gerade

glaubt der Menſch, daſs das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, und was er ſich ſelbſt aufdrang, ſchon vorher in demſelben gelegen habe, und daſs er es in den Tiefen ſeiner Seele nur erſt entdeckt habe. S. Fanaticismus (A. 57. ff.). S. auch Selbſtbewuſstſeyn, 3. u. Ich. Auſser dem äuſsern und innern Sinn giebt es noch

3. den inwendigen Sinn oder das Gefühl der Luſt und Unluſt (*ſenſus interior*, *ſens interieur*), d. i. den Sinn der Subjectsempfindungen, oder die Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden (A. 46.), oder die ſich auf den Zuſtand des Subjects bei den Vorſtellungen bezieht, und nichts zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares liefert (K. II.). Man kann ſie den innern ſubjectiven, ſo wie den Vitalſinn, den äuſsern ſubjectiven Sinn nennen. Denn etwas mit Luſt anſchauen, oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſse Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern zugleich auf das Subject (B. II. 562.), ſ. Gefühl.

Man könnte endlich noch hierzu

4. den Geſchmack rechnen, als eine Art von Gemeinſinn (*ſenſus communis*, *ſens commun*), ſ. Gemeinſinn und Geſchmack, 4. Das moraliſche Gefühl aber einen moraliſchen Sinn zu nennen, iſt nicht ſchicklich, weil dadurch das Moraliſche zu etwas Phyſiſchen gemacht wird, ſ. Pflichtgefühl, 4. und Sinnlichkeit, auch Glückſeligkeit, 14. f.

Sinnenempfindung,

sensatio, *sensation*. Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnifs bezogen wird, so heifst sie Sinnenempfindung (U. 153.). Man kann nur dann annehmen, dafs sie bei Jedermann die nehmliche seyn werde ihrer ganzen eigenthümlichen Beschaffenheit nach, wenn man voraussetzt, dafs Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe. Dieses läfst sich aber von einer Sinnenempfindung schlechterdings nicht voraussetzen, weil sie eben das Zufällige in der Erfahrung ist, ohne welches alles nothwendig und allgemein, d. i. nicht mehr Erfahrung seyn würde. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Sinnenempfindung nicht mitgetheilt werden. Und selbst dann, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher seyn, ob er gerade die Sinnenempfindung von einer Blume habe, die wir davon haben (U. 153. M. II, 639.). S. übrigens Empfindung.

Sinnenfreie Neigung,

s. Interesse, 6.

Sinnengefühl,

sensus, *sentiment*. Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eines Gegenstandes der Sinne (U. 153.). In Ansehung dieses Gefühls sind die Menschen sehr von einander unterschieden, denn dem einen macht das Lust, was dem andern Unlust macht. Das Sinnengefühl der Annehm-

lichkeit kann man die Lust des Genusses nennen, weil sie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei leidend sind (U. 153. M. II, 639.).

2. Wir müssen aber das Wohlgefallen, das wir an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen finden, für kein solches Sinnengefühl, für keine Lust des Genusses halten, sondern dieses ist ein Wohlgefallen an der Selbstthätigkeit, und daran, dafs diese der Idee unserer Bestimmung gemäfs ist. Es heifst das sittliche Gefühl und erfordert Begriffe. Dieses ist wegen der praktischen Vernunftbegriffe, an die es geknüpft ist, allgemein mittheilbar oder bei allen Menschen dasselbe, obwohl nicht bei allen in gleichem Grade wirksam (U. 154. M. II, 640.).

3. Die Lust am Erhabenen der Natur ist auch kein Sinnengefühl, sondern eine Lust der vernünftelnden Contemplation, welches ebenfalls auf allgemeine Theilnehmung Anspruch macht. Diese Lust hat eine moralische Grundlage, und erfordert Ideen, durch die es allgemein mittheilbar ist (U. 154. M. II, 641.).

4. Dafs endlich die Lust am Schönen kein Sinnengefühl sei, findet man im Art. Geschmacksurtheil, 15. S. übrigens Gefühl.

Sinnenleben,

vita sensualis, vie sensuelle. So heifst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip, nach Naturgesetzen, zum Handeln zu bestimmen. Es kömmt ihm daher, als Erscheinung, Naturnothwendigkeit zu. Man kann daher behaupten, dafs, wenn es für uns möglich wäre, jede Triebfeder zu den Handlungen

eines Menschen, als Sinnenwesens zu erforschen, man sein Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit ausrechnen könnte. Alle seine innern und äussern Handlungen sind eine Kette von Erscheinungen und in des Menschen Sinnesart gegründet, welche sich in diesen Handlungen zeigt, und die sich daher physisch erklären lassen. Dies ist freilich nur die Eine Beziehung, welche unsre Handlungen haben, nehmlich die auf das Sinnenwesen unsres Subjects. Die andre ist die moralische, oder das intelligibele Leben des Menschen, nach welchem er einen freien Willen hat, und nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Freiheitsgesetzen oder moralischen Gesetzen handelt. Nach diesem ist der Handelnde ein für uns unerklärbares Ding an sich, von dem wir auch nicht eine einzige Handlung, als Wirkung moralischer Triebfedern, vorhersagen können (P. 177.).

Sinnenlehre,

s. Aesthetik.

Sinnenlust,

voluptas, *volupté*. Die Lust aus dem Genusse eines sinnlichen Gegenstandes. Die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist, ist die Lust aus dem Genusse einer andern Person, aus Geschlechtsneigung oder Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts). Die Sinnenlust ist eine Art der sinnlichen Lust, nehmlich die durch den Sinn, die andre ist die durch den Geschmack. Die Sinnenlust gehört zum Begehrungsvermögen, dessen höchste Stufe die Leidenschaft ist. Die Sinnenlust aus Liebe ist also eine Lust aus Leidenschaft. Sie kann daher we-

der zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; denn beide halten eher vom fleischlichen Genusse ab. Sie ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*), und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letztern in enge Verbindung treten kann (T. 79.).

Sinnenschein,

Illusion, Täuschung, *illusio*, *illusion*. Das natürliche Blendwerk (*praestigiae*, *prestige*), welches durch Sinnesvorstellungen dem Verstande gemacht wird (A. 39.). Es ist, eben darum, weil es natürlich ist, dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist (A. 40.). Das Spiel des Gemüths mit diesem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspectivische Zeichnung des Innern eines Tempels, oder eine im Stadthaus von Amsterdam gemahlte Treppe mit halbgeöffneter Thüre jeden verleitet, hineinzugehen oder hinaufzusteigen (A. 39. f.).

2. dieser Sinnenschein ist aber vom Betrug durch die Sinne wohl zu unterscheiden, denn dieser ist das künstliche Blendwerk, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird. Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vortheilhaft absticht, ist Sinnenschein; Schminke aber Betrug. Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniss seiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, kann man Sinnenverblendniss oder Bezauberung (*fascinatio*, *fascination*), nicht Augenverblendniss, wel-

che nur eine Art derselben ist, nennen. Es ist in einem sonst gesunden Gemüthszustande ein Blendwerk der Sinne, von dem man sagt, dass es nicht mit natürlichen Dingen zugehe (A. 41.). Das rührt daher, weil das Urtheil, dass ein Gegenstand, oder eine Beschaffenheit desselben, sei, mit dem Urtheil: dass es nicht, oder nicht so gestaltet sei, unwiderstehlich wechselt. Man befindet sich dann in dem Zustande eines Vogels, der gegen den Spiegel, in dem er sich selbst sieht, flattert, und das Bild im Spiegel bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieses Spiel mit Menschen, dass sie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei starken Leidenschaften statt. Der Verliebte sieht seine Geliebte in den Armen eines Andern, und weiss nicht, ob er seinen Augen, oder den Versicherungen der Treue seiner Geliebten trauen soll (A. 39. f.).

3. Die Menschen sind insgesammt Schauspieler, sie erkünsteln den Schein der Tugend, und betrügen wir dadurch unsere Neigung, so ist dies die einzige schuldlose Täuschung unsrer selbst. Die Selbsttäuschung aber durch die Neigung ist verwerflich, z. B. die, wenn wir aus natürlicher Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht) uns vorspiegeln, dass wir mit uns selbst zufrieden seyn können, wenn wir gar nichts thun (zwecklos vegetiren), weil wir da doch nichts Böses thun. Diese Neigung zur geschäftlosen Ruhe betrügen wir nun auf eine schuldlose Art, z. B. durch das Spiel mit schönen Künsten oder durch gesellige Unterhaltung, und nennen das Zeit vertreiben (*tempus fallere*), wo der Ausdruck schon die Absicht anzeigt. Wir unterhalten dann durch schöne Künste das Gemüth spielend, und bewirken auch schon durch ein blosses an sich zweckloses Spiel in einem friedlichen Kampfe Cultur des Ge-

müths, widrigenfalls es heiſsen würde, Zeit tödten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein äuſserer Schein, der Andern Achtung einflöſst (ſich nicht gemein zu machen). Sittſamkeit iſt als Sinnenſchein ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem andern Geſchlecht den Abſtand zu bewirken, der die Herabwürdigung des einen zum bloſsen Werkzeuge des Genuſſes des andern verhindert. Alle Wohlanſtändigkeit iſt von derſelben Art und nichts als ſchöner Schein (A. 42. ff.), ſ. Höflichkeit.

Sinnenwelt,

ſ. Natur, 11.

Sinnenweſen,

ſ. Erſcheinung und Menſch, 4.

Sinnesart,

Charakter in der Erſcheinung, Eigenthümlichkeit zu wirken, empiriſcher Charakter, phyſiſcher Charakter, Temperament der Seele, *character empiricus*, *charactère empirique*. Was Charakter überhaupt heiſse, findet man im Art. Menſch, 4. Bei dem Menſchen iſt es die eigenthümliche Beſchaffenheit des Willens. Man ſagt aber theils: ein gewiſſer Menſch hat dieſen oder jenen (phyſiſchen) Charakter, theils er hat überhaupt einen Charakter (G. 1. A. 255.).

2. Der phyſiſche Charakter oder die Sinnesart iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines ſinnlichen Weſens (Sinnenweſens, Naturweſens oder einer Erſchei-

nung). Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Wesens (intelligibeln, übersinnlichen Wesens oder eines Dinges an sich). Der Mann von Grundsätzen hat einen Charakter (schlechthin), eine praktische consequente Gesinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moralische Gesetz der Grund ist, und die nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss; aber als Sinnenwesen auch eine Sinnesart oder ein Temperament, eine Gesinnung, wovon seine Naturbeschaffenheit der Grund ist, und die nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, beurtheilt werden muss (P. 177.). S. Mensch, 5. Das Wort Temperament wird aber hier psychologisch gebraucht. Es heisst also das Temperament der Seele (des Gefühls- und Begehrungsvermögens). Da ergiebt sich nun, dass dieses Temperament der Seele auch das Cörperliche im Menschen zur mitwirkenden Ursache haben möge. Ferner, dass

a. sie die Obereintheilung in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit zulassen;

b. jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intentio*) oder mit Abspannung derselben (*remissio*) verbunden werden können.

Daher können gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den vier syllogistischen Figuren durch den Mittelbegriff, s. Figur) aufgestellt werden:

I. Temperament des Gefühls:

A. Das anspannende oder das sanguinische Temperament des Leichtblütigen;

B. das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen;

II. Temperamente der Thätigkeit:

A. das anſpannende oder das choleriſche Temperament des Warmblütigen;

B. das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen (A. 255. ff.).

Der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit ſoll aber hier nicht etwa die Urſache der Phänomene der ſinnlich-afficirten Menſchen angeben, ſondern dieſe nur den beobachteten Wirkungen nach claſſificiren.

3. Die ſanguiniſche Sinnesart iſt ſorglos und vergiſst ihre (zuweilen ſehr heftige) Reue (die nie ein Gram wird) bald, auch mag ſie keinem Dinge gerne groſse Wichtigkeit geben und hat alle Menſchen zu Freunden. Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſsen Hang zu einem Zuſtande) findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten, auch giebt er allen ihn ſelbſt angehenden Dingen eine groſse Wichtigkeit und iſt eben kein Menſchenfreund. Der Choleriſche iſt hitzig und ſeine Thätigkeit iſt raſch. Er liebt den Schein und den Pomp der Formalitäten und ſich mehr als Andere. Der Affectloſe (nicht Phlegmatiſche; denn das bedeutet gemeiniglich einen Faullenzer) wird nicht leicht oder raſch, aber doch anhaltend bewegt. Er hat nicht leicht etwas zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Zwei Temperamente

in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht widerſtehen ſich entweder einander, oder ſie neutraliſiren ſich (es findet keins von beiden mehr ſtatt). Das erſtere geſchieht, wenn das ſanguiniſche mit dem melancholiſchen, ingleichen wenn das choleriſche mit dem phlegmatiſchen vereinigt gedacht wird. Das zweite würde in der (gleichſam chemiſchen) Miſchung des ſanguiniſchen mit dem choleriſchen, und des melancholiſchen mit dem phlegmatiſchen geſchehen. Alſo giebt es kein zuſammengeſetztes Temperament, z. B. kein ſanguiniſch-choleriſches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann gnädige, aber doch auch ſtrenge Herrn zu ſeyn vorgaukeln), ſondern es ſind in Allem deren nur vier und jedes derſelben einfach. Leichtſinn und Frohſinn, Wahnſinn und Tiefſinn, Starrſinn und Hochſinn, Schwachſinn und Kaltſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden (A. 259. ff.).

4. Einen Charakter haben, iſt ein groſser Ruhm und bezeichnet die Denkungsart, aber dieſen oder jenen Charakter haben, bezeichnet bloſs die Sinnesart, und eine ſolche hat jeder Menſch. Was die Natur aus dem Menſchen macht, gehört zum Temperament, was der Menſch aus ſich ſelbſt macht, gehört zum Charakter (der Denkungsart). Das Temperament hat einen Affectionspreis, der Charakter hat einen innern Werth (eine Würde) und iſt über allen Preis erhaben (A. 266. f.)

5. Der Nachahmer im Sittlichen iſt ohne Charakter; denn dieſer beſteht eben in der Originalität der Denkungsart. Der Sonderling iſt der Nachäffer eines Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein

Charakterzug. Carricatur des Charakterzugs ist frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter. Bösartigkeit aus Temperament mit Charakter ist nicht so schlimm, als Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter. Selbst ein Mensch von bösem oder schlechten Charakter (worin Hass und Widerwillen gegen gute Maximen ist, wie Sylla) ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung. Da aber der steife unbiegsame Sinn bei einem gefasten Vorsatz (wie etwa an Carl XII.) wohl eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt ist, so kann man die Bosheit des Menschen nicht eine Charaktereigenschaft desselben nennen (A. 268. f.). S. Natur, 8. Es giebt daher eigentlich nur einen guten Charakter, d. i. diejenige Beschaffenheit einer freien Willkühr, dass sie das moralische Gesetz in ihre Maxime aufgenommen hat. Weil aber die böse Gesinnung ebenfalls etwas ist, das, so wie die gute, nur erworben werden kann, so nennt man sie auch den bösen Charakter. Es ist aber eigentlich ein Mangel des Charakters. In unserer Natur muss daher eine Anlage seyn, worauf Böses gepfropft werden kann, aber auf die Anlage zur Möglichkeit des guten Charakters kann schlechterdings nichts Böses gepfropft werden (R. 18.). Wie der Charakter gegründet werden muss s. Methode, 2. f.

6. Wer sich eines Charakters bewusst ist, muss ihn jederzeit erworben haben. Die Gründung eines Charakters aber geschieht nicht nach und nach, sondern ist absulute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. Dass man aber ein Mann von Grundsätzen sei (einen bestimmten Charakter habe), davon ist der einzige Beweis der, wenn man es sich bewusst ist, Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich

ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Andern ſich zur oberſten Maxime gemacht zu haben.

7. Der Charakter des Geſchlechts. Die beiden verſchiedenen Geſchlechter haben ihre Eigenthümlichkeiten. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie aber eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe charakteriſtiſchen Beſchaffenheiten der beiden Geſchlechter nicht hinein, ſondern veranlaſst ſie nur, ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu machen. Man kann die Eigenthümlichkeiten des männlichen Geſchlechts Männlichkeiten, die des weiblichen Geſchlechts Weiblichkeiten nennen. Die letztern heiſsen Schwächen. Man ſpaſst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daſs ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu jener ihrer Abſicht zu gebrauchen. Zur Charakteriſtik des weiblichen Geſchlechts können wir nicht beſſer gelangen, als wenn wir den Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit als Princip brauchen (A. 284. f. 287.).

Dieſer Zweck der Natur iſt

I. die Erhaltung der Art. Dazu pflanzte die Natur die Furcht vor cörperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in die weibliche Natur, durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäſsig zum Schutze für ſich auffordert;

II. die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit. Dazu machte die Natur dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen durch

Sittſamkeit und Anſprüche auf ſanfte höfliche Begegnung.

Die beſonderen Phänomene, welche hieraus entſpringen, müſſen in Kants Anthropologie ſelbſt nachgeleſen werden (A. 289. ff.).

8. Der Charakter des Volks. Unter dem Volk (*populus*, *peuple*) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, inſofern ſie ein Ganzes ausmachen. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heiſst Nation (*gens*, *nation*). Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen, und die hierauf gepfropften Maximen drücken die Sinnesart eines Volks aus. Man kann dieſe aber nur für einen gewagten Verſuch ausgeben, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen empiriſch, als für den Philoſophen nach Vernunftprincipien zu claſſificiren. Man könnte die europäiſchen Völker nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter vielleicht auf folgende Art eintheilen:

a. Frankreich, das Modenland; die Lebhaftigkeit der Nation läſst nehmlich gewiſſe Formen nicht lange beſtehen.

b. England, das Launenland; Affectation eines Charakters iſt der allgemeine Charakter des Engelländiſchen Volks.

c. Spanien, das Ahnenland; Feierlichkeit im öffentlichen und Privat-Betragen iſt der Hauptcharakterzug der Spaniſchen Nation.

d. Italien, das Prachtland; denn der äſthetiſche Charakter des Italiäners iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack.

e. Deutſchland (ſamt Dännemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern), das Titelland. Der Charakter des Deutſchen iſt ein mit Verſtand verbundenes Phlegma und eine gewiſſe Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen.

f. Rufslands Charakter iſt noch ſich zu entwickeln begriffen, und Polen exiſtirt nicht mehr. Die Türkei hat keinen Charakter und wird nie einen bekommen (A. 297. ff.).

9. Der Charakter der Race. S. Race, Schlag, Menſchenſchlag und Varietät. Die Natur vervielfältigt in der nehmlichen Familie die Charaktere ins Unendliche und bewirkt dadurch Familienſchläge (A. 313. f.).

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 177 — II. Th. S. 271.

Deſſ. Anthropologie. II. Th. S. 253. ff.

Sinnleer.

Wenn Gedanken ſo zuſammengepaart werden, daſs ein Anderer nicht weiſs, was es daraus machen ſoll, ſo ſagt man, ſie ſind ſinnleer; weil der Stoff zu den Gedanken von den Sinnen hergenommen werden muſs, und man in jenen Gedanken ſolchen ſinnlichen Stoff auffinden kann, der durch ſie gedacht werden ſoll. Hat derjenige, der die Gedanken ſo in Worten zuſammenpaart, ſelbſt nichts dabei gedacht, ſo iſt das Unſinn (A. 69.).

Sinnlicher Antrieb,

Anreiz, *ſtimulus*, ſ. Anreize.

Sinnlichkeit,

sensualitas, *sensualité*. Die Fähigkeit (Receptivität) des Subjects, von Gegenständen afficirt (gerührt) zu werden (C. 33.), oder die Receptivität unsrer Erkenntnifsfähigkeit (C. 61.). Sie ist das, wodurch unsere Vorstellungen überhaupt etwas Subjectives sind; denn der Verstand bezieht allererst unsre Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben, wodurch also die Vorstellung von ihrer Objectivität erst möglich wird (K. II.*). Sie ist auch die subjective Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Gegenstände der Natur (U. 343.). Wir können aber auf zweierlei Art eine solche Einwirkung auf das Gemüth leiden, oder das Subjective unserer Vorstellungen ist auf zweierlei Art möglich, entweder durch die objectiven Sinne zu Vorstellungen des Gegenstandes zum Erkenntnifs desselben, oder durch die subjectiven Sinne zum Begehren des Gegenstandes.

1. Daher ist nun auch unsere Sinnlichkeit entweder

I. die theoretische Sinnlichkeit oder das sinnliche Erkenntnifsvermögen, sinnliche Anschauungsvermögen, die sinnliche Anschauungsfähigkeit, (*sensualitas repraesentativa*, *sensualité représentative*), die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen (Objecten) afficirt, werden, zu bekommen (C. 33. S. III. §. 3.). Vermittelst der Sinnlichkeit nehmlich, d. i. durch Eindrücke, welche wir von den Gegenständen aufs Gemüth erhalten, werden uns Gegenstände gegeben, oder diejenigen Vorstellun-

gen derselben möglich gemacht und geliefert, welche Anschauungen heissen, ohne welche wir nichts von den Gegenständen wüssten; darum kann man auch sagen: sie ist das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung (A. 45.), s. Anschauung. Ja ohne diese Anschauungen könnten wir auch nicht einmal denken, weil wir ohne sie keinen Gegenstand hätten, von dem wir etwas denken, d.i. ihn durch den Verstand auf Begriffe bringen könnten (C. 33. M, I. 34.). Alle Vorstellungen, welche die Sinnlichkeit uns liefert, sind in uns bloss durch die Gegenwart der Gegenstände, da sie die Sinne afficiren, entstanden.

2. Die Wirkung eines Gegenstandes auf diese Vorstellungsfähigkeit, die wir theoretische Sinnlichkeit nennen, sofern das Gemüth durch denselben Einwirkungen leidet, heisst Empfindung, s. Empfindung. Diese Empfindung allein macht mich noch nicht denkend, es muss, wie wir gleich sehen werden, noch die Form hinzukommen, wodurch der Gedanke, es ist ein Gegenstand, möglich wird. Der hier (durch den Verstand noch) unbestimmte Gegenstand, den wir uns vermittelst einer solchen Einwirkung desselben durch die Sinnlichkeit aufs Gemüth, und bestimmt durch eine Form, vorstellen, ist sinnlich (*objectum sensibile*) und heisst Erscheinung, (Phänomen, Sinnenwesen), weil er, obwohl ein Gegenstand, und zwar der einzige, von dem wir Erkenntniss erlangen können, doch etwas ist, das ausser unserm Gemüth nicht vorhanden seyn kann, sondern nur die Art enthält, wie wir von ihm afficirt werden, s. Erscheinung. Denn von einem solchen Gegenstande wissen wir nichts, als die Einwirkung, die er auf den Sinn, die Fähigkeit der Empfindung, macht, dadurch kennen wir ihn; was wir also von ihm kennen, sind sinnliche Eindrücke, welche doch ausser dem Gemüthe nicht existiren können. Der Natur unsers Verstandes gemäss müssen wir freilich diesen sinnlichen Ein-

drücken der Erſcheinungen auf unſern Sinn etwas als Urſache zum Grunde legen, von der wir aber gar nichts wiſſen, ja nicht einmal ihre Exiſtenz erkennen und beweiſen können. Die Anſchauung, die uns die Sinnlichkeit von ſolchen Erſcheinungen liefert, heiſst eine empiriſche, oder eine Erfahrungsanſchauung, eben darum, weil ſie durch Empfindung zur Erkenntniſs des Gegenſtandes verhilft, und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniſs), die innere nicht minder als die äuſſere, iſt nur Erkenntniſs der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, oder ſich uns darſtellen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind (*vti apparent, non ſicuti ſunt*), ſ. Gegenſtand, 16. (C. 34. M. I, 35.).

3. Das in der Erſcheinung, was der Empfindung correſpondirt, nennt Kant die Materie (*materia*), ſ. Materie. Wenn wir nehmlich uns zu den Eindrücken, die auf unſre Sinnlichkeit gemacht werden, und wodurch wir ſehen, hören, u. ſ. w. einen Gegenſtand denken, und ihn, weil wir ihn vermittelſt unſrer Empfindungen anſchauen, Erſcheinung nennen, ſo können wir in dieſer Erſcheinung mit dem Verſtande zweierlei unterſcheiden und denken, nehmlich die Materie und die Form. Die Materie iſt der Begriff von der Empfindung, in ſo fern ſie als etwas im Gegenſtande gedacht wird, und die Empfindung correſpondirt der Materie heiſst nichts anders, als das, was in unſerm Gemüth die Empfindung iſt, wird in dem Gegenſtande als die Materie, der Inhalt oder das, woraus er beſteht, gedacht. Eben um dieſer Materie willen heiſst die Erkenntniſs des Gegenſtandes ſinnlich (ſenſual). Die Form (*forma*) hingegen iſt das im Gemüth, worinnen ſich die Empfindungen, oder das Mannichfaltige, was die Sinne afficirt, nach einem Naturgeſetze der Sinnlichkeit, ordnen, und wird auch, unter dieſem

Namen, als etwas im Gegenſtande gedacht, nehmlich als das, worin die Materie der Erſcheinung ſich in gewiſſen Verhältniſſen darſtellt. Dieſe Form kann nicht Wirkung des Gegenſtandes ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht Form, ſondern Materie, weil nur dieſer die Einwirkung auf den Sinn, oder die Empfindung correſpondirt. Die Form muſs alſo, da ſie nicht Empfindung ſeyn kann, die allein der Materie correſpondirt, etwas ſeyn, was *a priori* (ſchon vor den Eindrücken) im Gemüth bereit liegt, und was ſich hervorthut, oder was das Gemüth, auf Veranlaſſung gewiſſer Arten von Empfindungen und nach der beſondern Beſchaffenheit derſelben, der Materie als Beſtimmung derſelben giebt, dieſe gleichſam damit bekleidet und ſie ſo zu einer Erſcheinung bildet. Sie heiſst als etwas im Gemüth Befindliches und aus demſelben Erzeugtes reine Anſchauung; und entſpringt aus der formalen Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt ſeyn kann, ſondern *a priori* gegeben ſeyn muſs. Sie iſt von Empfindung leer, darum aber doch nicht intellectuell, ſondern ſenſitiv (S. III. §. 12. C. 34. A. 26. f. M. I, 36. K. II. *) S. III. §. 4.). S. An ſich, Aeſthetik, Apperception u. Anſchauung.

4. Auſser dem Vermögen zu empfinden müſſen wir noch das Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erſcheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen ihnen etwas Correſpondirendes zu bilden. Eine bloſse Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, gleichſam aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken ein Bild *à la Moſaique* zu machen; dies Vermögen iſt die Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſelben Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich

ist, so gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit. Denn die Einbildungskraft muſs die Schemate darstellen, welche die subjectiven Bedingungen sind, unter denen die Sinnlichkeit allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann. Das erste Stück der Sinnlichkeit ist der Sinn, oder das Bestimmbare, das uns der sinnlichen Affectionen fähig macht; das zweite die Einbildungskraft. S. Einbildungskraft und Sinn. Der Sinn ist bloſs eine Fähigkeit oder etwas Leidendes, die Einbildungskraft aber ist ein Vermögen oder eine Spontaneität, d. i. Selbstthätigkeit; denn sie kann den Sinn, seiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäſs, bestimmen; und also ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, den Sinn *a priori* zu bestimmen. Sie ist nehmlich nichts anders als der Verstand, in so fern er auf den Sinn*) wirkt, und die figürliche Synthesis der Schemate hervorbringt, welches die erste Anwendung des Verstandes (und zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist (C. 151.) S. Sinn.

5. Diese Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit nun, nach welcher sie, auf die ihr eigenthümliche Art, von sinnlichen Gegenständen, von denen ihr unbekannt ist, was sie an sich selbst seyn mögen, in so fern der unbekannte Grund derselben nicht in den Sinnen und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden ist, gerührt (afficirt) wird, macht Natur in materieller Bedeutung (d. i. dem nach, woraus sie besteht) möglich (Pr. 110.).

*) Sinn und nicht Sinnlichkeit muſs es C. 152. beidemal heiſsen; denn die Einbildungskraft wird hier als ein Stück der Sinnlichkeit erklärt, und kann also nicht wieder die Sinnlichkeit bestimmen.

Vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aber, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit nothwendig auf ein Bewuſstſeyn gezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens (nehmlich durch Regeln oder Begriffe, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht in die Dinge an ſich ſelbſt ganz zu unterſchieden iſt) möglich iſt, wird die Natur in formeller Bedeutung (d. i. nach den Geſetzen, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen) möglich (Pr. 110.). Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit ſelbſt möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung immer wieder nöthig haben (Pr. 111.).

6. Leibnitzens Theorie der Sinnlichkeit findet man im Art. Leibnitz, VIII., Locke, 3. u. Idealismus, critiſcher. Leibnitz hielt nehmlich die Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, wodurch das Mannigfaltige der Vorſtellungen verworren oder undeutlich werde, indeſſen daſs ſie doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtelle, deren deutliches Erkenntniſs aber auf dem Verſtande (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt) beruhe. Die Sinnlichkeit hieſs daher auch das untere Erkenntniſsvermögen. Kant hingegen ſieht dieſelbe als ein beſonderes Vermögen oder eine Receptivität, und zwar das einzige Vermögen an, durch welches uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben werden. Was wir alſo nicht empfinden können, liegt auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit, z. B. das Einfache, das Unendliche u. ſ. w. (E. 35.*) 36.), ſ. Empfindbar. Nach Kants Theorie der Sinnlichkeit iſt ſie eine beſondre Anſchauungsart der Erſcheinungen, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat. Nach

Leibnitz ist sie eine blofs empirische Apprehension der Dinge an sich selbst, die sich als sinnliche Anschauung nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen oder Verstandesanschauung auszeichnet (E. 65.). Leibnitz machte also einen blofs logischen, Kant aber macht einen realen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand (A. 25.*). Wir haben aber auch

7. II. eine praktische Sinnlichkeit oder das sinnliche Begehrungsvermögen, sinnliche Willkühr (*sensualitas appetitiva*, *arbitrium sensitivum*, *sensualité appétitive*), s. Wille.

8. Apologie für die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist, als Erkenntnifsvermögen, in übelm Rufe. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B.

a. dafs sie die Vorstellungskraft verwirre;

b. dafs sie sich zur Herrscherinn des Verstandes aufwerfe;

c. dafs sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut seyn könne.

Andrerseits fehlt es ihr auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack. Diese preisen die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst, sondern setzen auch gerade hierin, und dafs die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandtheile zerlegt werden müfsten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit) im Bewufstseyn. Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advocaten wider den Ankläger, und den macht Kant auf folgende Art mit allem Glück (A. 30. f.).

9. Das Paſſive (Leidende) in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, iſt eigentlich die Urſache alles ihr nachgeſagten Uebels. Die innere Vollkommenheit des Menſchen beſteht darin, daſs er den Gebrauch aller ſeiner Vermögen ſeiner freien Willkühr unterwerfe, dazu muſs aber der Verſtand herrſchen. Allein er muſs doch die Sinnlichkeit (die an ſich Pöbel iſt, weil ſie nicht denkt) nicht ſchwächen; weil es ohne ſie zur Verarbeitung des geſetzgebenden Verſtandes keinen Stoff geben würde (A. 31.)

10. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. a. Der, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaſst, aber noch nicht geordnet hat, verwirrt darum daſſelbe nicht. Die Wahrnehmungen der Sinne (empiriſchen Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn) können nur innere Erſcheinungen heiſsen, der Verſtand macht allererſt daraus Erfahrung (bringt Ordnung in das Mannigfaltige hinein); nur der ſeine Obliegenheit vernachläſſigende Verſtand ordnet zuweilen die Sinnenvorſtellungen nicht gehörig nach den Begriffen und klagt dann doch über die Verworrenheit derſelben. Dieſer Vorwurf trifft die ungegründete Klage, ſowohl über die Verwirrung der äuſsern, als der innern Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit (A. 31. f.). Die Sinnlichkeit iſt hierbei in keiner Schuld, ſondern es iſt vielmehr Verdienſt von ihr, daſs ſie dem Verſtande ſo reichhaltigen Stoff darbietet. Dieſer Reichthum bringt dann freilich den Verſtand zuweilen in Verwirrung, wenn er mit ſeiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatiſche für das Gefühl, und intereſſante Vorſtellungen für die Willensbeſtimmung ins Bewuſstſeyn bringen ſoll (A. 32.).

11. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. b. Die Sinne wollen nur ihre Wichtigkeit für den gemeinen Menschensinn nicht verkannt wissen. Daſs das erste Urtheil gemeiniglich auch das richtige ist, und daſs man es darum nicht förmlich vor den Richterstuhl des Verstandes zieht, macht es noch nicht zu einem Urtheil der Sinne (A. 32. f.).

12. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. c. Die Sinne urtheilen nicht, also können sie auch nicht betrügen; der Irrthum fällt immer nur dem Verstande zur Last. Doch gereicht diesem der Sinnenschein (daſs er z. B. einen Thurm für rund hält, an dem er keine Ecken sieht; einen entferntern Theil des Meers für höher, als das Ufer, weil er ihm durch höhere Lichtstrahlen ins Auge fällt; den Vollmond im Aufgange für gröſser, als am hohen Himmel, weil er ihn durch eine dunstige Luft erblickt und darum für entfernter hält), den er für Erfahrung hält, zur Entschuldigung (A. 33. f.)

13. Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, ist der der Seichtigkeit (Individualität, Einschränkung aufs Einzelne). Die ästhetische Behandlung schlägt aber einen Weg ein, auf dem diesem Fehler ausgebeugt werden kann, nehmlich so darzustellen, daſs die Darstellung auch ästhetische Vollkommenheit der Erkenntniſs habe, die darin besteht, daſs die Erkenntniſs

a. ästhetische Allgemeinheit habe, d. i. auf eine Menge von Objecten angewandt werden könne, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen läſst, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar werden;

b. ästhetische Deutlichkeit habe, d. i. Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Bei-

ſpiele ein abſtract gedachter Begriff *in concreto* dargeſtellt oder erläutert wird;

c. äſthetiſche Wahrheit habe, d. i. eine bloſs ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnenſcheins beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

d. äſthetiſche Gewiſsheit habe, die auf dem beruhe, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. h. durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird (L. 51. A. 34.).

Sinnreich,

perſpicax, ingénieux. Das Prädicat ſinnreich, in welchem Sinn Gedanken bedeutet, giebt man in der Anthropologie dem, der in einem Geiſtesproducte vergleichenden Witz mit Urtheilskraft in einem höhern Grade verbindet (A. 155.). Wenn der Witz Dinge mit einander vergleicht, die ungleichartig ſind, um ſo Aehnlichkeiten unter ihnen aufzufinden und dem Verſtande auf dieſe Weiſe Stoff zu geben, ſeine Begriffe allgemein zu machen, ſo iſt das angenehm, beliebt, ja aufmunternd. Die Urtheilskraft ſchränkt dagegen die Begriffe ein, und trägt mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben bei; ſie iſt aber unbeliebt, weil ſie ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend iſt. Wer beides mit einander verbindet (das Spiel mit dem Geſchäft, die Blüthe der Jugend mit der Frucht des Alters), der iſt ſinnreich (reich an Gedanken, die ſich dennoch, gleich als wären ſie ein bloſses Spiel, empfehlen) (A. 154. f.).

Sitten,

mores, *moeurs*. Alle Handlungsweiſe wird entweder aus der Wahrnehmung des Weltlaufs (von dem, was geſchieht, und wie gehandelt wird), oder aus der praktiſchen Vernunft *a priori* (was geſchehen und wie gehandelt werden ſoll) geſchöpft. Sie heiſst aber eigentlich nur in der erſten Bedeutung Sitten, d. i. Manieren und Lebensarten, obwohl das Wort Sittlichkeit diejenige Handlungsweiſe betrifft, die für Jedermann geboten iſt (K. IX.). S. Moralität. Die Metaphyſik der Sitten (G. V. 7.), könnte man daher ſagen, iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen für die Sitten, inſofern dieſe Geſetze *a priori* entſpringen, und für Jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen, eine Handlungsweiſe vorſchreiben, ſ. Moral, 5. Sie ſoll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens unterſuchen, welche aus der praktiſchen Vernunft *a priori*, d. i. dem reinen Willen ſelbſt, geſchöpft werden, der daher auch autonomiſch iſt oder ſich ſelbſt das Geſetz giebt. Sie ſtellt daher auch nur ſolche Bewegungsgründe des Handelns auf, die, als ſolche, völlig *a priori*, bloſs durch Vernunft vorgeſtellt werden, und eigentlich moraliſch ſind (G. V. 10.). Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, welche Kant geſchrieben hat, iſt nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Sitten, inſofern dieſe moraliſch ſeyn ſollen; welches allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller moraliſchen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht. Er hat dies oberſte Princip hier für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, unterſucht (G. V. 13 M. II, 13.), ſ. Grundlegung.

Sittengesetz,

moralisches Gesetz, s. Regel, *a priori;* Gesetz, ethisches, formales u. praktisches, auch Sittenlehre.

Sittenlehre,

s. Moral. Die Unterscheidung der Sittenlehre von der Glückseligkeitslehre findet man im Art. Glückseligkeitslehre. S. auch Ethik. Wenn die Sittenlehre nichts anders als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt seyn, sich zum Behuf derselben nach Principien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch lauten mag, dafs die Vernunft noch vor der Erfahrung (*a priori*) einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genufs wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, so ist doch alles ganz grundlos angenommen, was man darüber *a priori* lehrt, oder es ist Tautologie. Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe, und uns folglich glücklich mache. Jeder kann nur durch Beobachtung seiner selbst wissen, worinn er seine Freuden zu setzen, und nur die Betrachtung der Natur kann ihn die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als auf Induction gegründete comparative Allgemeinheit der Erfahrung. Der eine sucht sein Glück in der Befriedigung des Erhaltungstriebes, der andere in der des Geschlechtstriebes, ein dritter in der des natürlichen Triebes zur Ruhe u. s. w. Jeder kann also nur auf seine besondere Art glücklich werden. Aber gesetzt, dafs auch mehrere einerlei Wünsche haben, so sind doch die Mittel, sie zu befriedigen, nicht für alle dieselben oder auf die nehmliche Art zu erlangen, und wie oft mufs man

nicht erſt aus Schaden klug werden (K. VIII. f.). Ganz anders iſt es mit der Sittlichkeit.

2. Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit verlachen, keinen gewünſchtern Dienſt thun, als ihnen einräumen, daſs die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müſsten. Denn wenn man auch aus Menſchenliebe einräumt, daſs noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäſsig ſind, ſo geſchehen ſie doch in der Erfahrung nicht aus Pflicht, ſondern aus Selbſtſucht, wenigſtens ſind ſelbſtſüchtige Triebfedern immer mit denen der Pflicht dabei vermiſcht. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſeyn, um in gewiſſen Augenblicken ſogar an der Wirklichkeit der Tugend in der Welt zu zweifeln. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unſern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und für ſich ſelbſt gebietet, was geſchehen ſoll, wenn es gleich bisher noch nicht geſchehen iſt (G. 27. f. M. II, 39.).

3. Will man dem Begriff von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit beſtreiten und ſie für ein bloſses Hirngeſpinnſt erklären, das nirgends zu finden ſei, ſo muſs man zugeben, daſs das Sittengeſetz nicht bloſs für Menſchen, ſondern alle vernünftige Weſen überhaupt gelten müſſe. Denn ſollte es bloſs für die Menſchen gültig ſeyn, ſo müſste es aus der beſondern Natur des Menſchen hergenommen ſeyn, aber eben in dieſer beſondern Natur des Menſchen iſt gerade das Gegentheil zu finden, nehmlich ein Wille, der ſich gegen die ſinnlichen Neigungen leidend verhält, und dem Sittengeſetz zuwider die Maxime hat, dieſe, als ſein oberſtes Gut, zu befriedigen. Wie wäre es aber möglich, das Sittengeſetz als ein Geſetz für

alle vernünftige Wesen gelten zu lassen, wenn wir es doch als Gesetz der Bestimmung unseres menschlichen Willens aus der Erfahrung gezogen hätten, und es nicht völlig *a priori* aus reiner Vernunft, bei der von aller Sinnlichkeit und ihrem Einfluss auf den Willen abstrahirt wird, entspränge? (G. 28. f. M. II, 40.).

4. Man könnte auch der Sittlichkeit keinen schlimmern Dienst thun, als wenn man sie von Beispielen ableiten wollte, die der Idee der Sittlichkeit nie vollkommen adäquat seyn können. Jedes Beispiel, das mir von einer Pflicht vorgestellt wird, muss überdem selbst erst nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ehe es für musterhaft erkannt werden kann. Selbst Christus (der Heilige des Evangelii) muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was heissest du mich (den du siehest, den sichtbaren Menschen) gut? Niemand ist gut (mit dem Urbild des Guten eins, demselben ganz angemessen, ein solcher Gegenstand als das Ideal des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet, der als Ideal nicht ein sichtbarer Mensch seyn kann) (Matth. 19. 17.). S. Sittlichkeit. Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem selbstständigen höchsten Gut? Lediglich aus der Idee der Vernunft von sittlicher Vollkommenheit eines freien Willens, s. Ideal, 9. f. Beispiele setzen nur die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, aber man kann die Sittlichkeit nicht aus ihnen schöpfen (G. 29. f. M. II, 41.).

Sittlich,

s. Moralisch. Sittlich todt wäre ein Mensch, wenn er ohne alles moralische Gefühl wäre.

Er wäre dann völlig unempfänglich für die Empfindung des Einflusses des Moralgesetzes auf die Sinnlichkeit. Dann könnte (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das moralische Gefühl bewirken, und die Menschheit würde sich (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloſse Thierheit auflösen, und mit der Masse anderer bloſser Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden (T. 37.) Sittlicher Zwang, s. Zwang. Sittliches Gefühl, s. Achtung und Sinn.

Sittlichkeit,

Moralität, *moralitas*, *moralité*, s. Moralität. Die Gesinnung, die Glückseligkeit nur unter der Bedingung zu wünschen, daſs alle unsere Maximen mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heiſst die sittliche Denkungsart; s. Selbstliebe (R. 52. *). Alles kömmt darauf an, daſs die Gesinnung sittlich ist, weil die Sittlichkeit eben darin besteht, daſs man jede Neigung, also auch den Wunsch der Befriedigung aller Neigungen, unter dem Namen der Glückseligkeit, dem Gesetz der Pflicht unterordne. So allein ist eine ächte Denkungsart in dem Menschen, die allein etwas Sittliches ist, und wohl von der Sinnesart unterschieden werden muſs, s. Sinnesart. In Christo denken wir uns eine solche sittliche Denkungsart, Petrus sagt daher auch (1. Petr. 2, 22): „er habe keine Sünde gethan, und es sei kein Betrug in seinem Munde erfunden." S. Sittenlehre, 4.

2. Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit sei, an der man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so wird

ſie die gemeine Menſchenvernunft, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch ſo wie den Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, angeben können. Selbſt ein zehnjähriger Knabe wird ſchon die reine Tugend unterſcheiden können, wenn ihm ein Beiſpiel derſelben zur Beurtheilung vorgelegt wird, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn. Man erzähle z. B. die Geſchichte eines ehrlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Man bietet ihm Gewinn, d. i. groſse Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Der Knabe wird dem Verhalten jenes ehrlichen Mannes Beifall geben, er wird es billigen, weil Gewinn ihn nicht zum Handeln verleitet. Nun fängt man damit an, daſs man ihm mit etwas drohet, wodurch dieſer Mann Verluſt leiden würde. Mächtige drohen ihm, ihn zu verfolgen, der Landesfürſt drohet ihm, ihn hinrichten zu laſſen. Seine mit äuſserſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie flehet ihn ſelbſt um Nachgiebigkeit an, ohne ihn, ſo unausſprechlich es ihn auch ſchmerzt, in ſeiner Ehrlichkeit wankend machen zu können. Der jugendliche Zuhörer wird hierbei wahrlich ſtufenweiſe von der Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, und endlich bis zur gröſsten Verehrung und zu dem Wunſche ſteigen, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Charakter beruht hier lediglich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſazzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daſs man alle ſinnlichen Triebfedern von denen zur Handlung wegnimmt. Alſo muſs die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Soll demnach das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend überall einigen Einfluſs auf unſere

Seele ausüben, ſo muſs ſie rein von Abſichten auf das Wohlbefinden des Menſchen ſeyn. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muſs ein Hindernifs geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beimiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniſs, dem moraliſchen Geſetze Einfluſs aufs menſchliche Herz zu verſchaffen, (P. 277. ff. M. II, 373.).

Sittſamkeit,

pudicitia, modeſtie. Eine Neigung, durch guten Anſtand (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflöſsen (S. III, 254.). Wenn die Natur jedes Individuum durch den Inſtinct zur Nahrung erhält, ſo ſorgt ſie durch den Inſtinct zum Geſchlecht für die Erhaltung jeder Art; dieſer iſt alſo nach jenem der vorzüglichſte. Die Vernunft beweiſet aber ihren Einfluſs auch an dieſem. Der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloſs auf einem vorübergehenden, gröſstentheils periodiſchen, Antriebe beruhet, iſt bei den Menſchen der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig. Dieſe treibt nun ihr Geſchäft mit mehr Mäſsigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird. Kleidung und Weigerung ſind die Kunſtſtücke, um von bloſs empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloſs thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloſs Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Hierzu kömmt nun die Sittſamkeit, welche Achtung, als die Grundlage aller wahren Geſelligkeit einflöſst, und der Denkungs-

art die Richtung zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs giebt (S. III, 253. f.)

2. Kant ſagt: Sittſamkeit ſei ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt (A. 44.), und ſei als Illuſion oder Sinnenſchein ſehr heilſam, ſ. Sinnenſchein. Die Neigung zum Geſchlecht ſcheint ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen, aber ſie ſchweift auch aus. Daher iſt die Schamhaftigkeit als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig, denn in keinem Fall wird die Neigung ſo leicht zum Sophiſten, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber zugleich zum Schutz gegen den Ekel. Die zärtliche Sittſamkeit des andern Geſchlechts durch Zoten in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen, iſt daher auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit (S. II, 338. f.).

3. Die Geſellſchaft findet auch eine bejahrte Perſon des weiblichen Geſchlechts mit Sittſamkeit und Freundlichkeit liebenswürdiger, als ein Mädchen, dem dieſe Eigenſchaften mangeln. Zumahl wenn jene Perſon auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, und die Vergnügungen der Jugend, woran ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt. Sie iſt, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr her genoſſen und geäuſsert wird, verräth, noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter (S. II, 348. f.).

Sitz,

ſedes, *siège*. Der Sitz iſt der willkührliche, mithin erworbene, dauernde Beſitz eines Gegenſtandes (K. 84.). Er iſt vom bloſsen Beſitz

unterſchieden, der überhaupt die rechtliche Macht über einen Gegenſtand bedeutet (K. 65. 84.). Es iſt jedem Einzelnen erlaubt, ſeinen Sitz auf der Erde zu haben, und kein Menſch kann ihm dieſes ſtreitig machen, ohne ſich ſelbſt zu widerſtreiten. Dies gründet ſich auf den urſprünglichen Geſammtbeſitz (gemeinſamen Beſitz) des Erdbodens, welcher allein der Grund der Möglichkeit zum Erwerbe eines Privatbeſitzes iſt (K. 84.).

2. Das Recht aller Menſchen, auf dem Erdboden ihren Sitz zu haben, iſt angebohren (durch die Natur ſelbſt conſtituirt, ohne allen rechtlichen Act als gültig beſtimmt). Das Recht, auf dem Erdboden einen beſtimmten Sitz zu haben, muſs erworben werden (Tieftrunk phil. Unterſ. über das Privat- und öffentl. Recht. 1. Th. S. 248.).

3. Alle äuſsere Objecte der Willkühr ſind objectiv (von Geſetzes wegen) mögliches Eigenthum von Jedermann; folglich müſſen ſich alle im urſprünglichen Geſammtbeſitze befinden. Allen iſt durch die Natur der Erdboden zum Sitze angewieſen. Wollen Alle ihren Sitz auf der Erde haben, ſo muſs auch jeder Einzelne ſeinen Sitz auf derſelben haben. Der Sitz des Einzelnen muſs ein eigenthümlicher werden können, weil ſonſt jeder ihn entſetzen könnte, und dann alle einen Geſammtbeſitz und dennoch keiner einen Sitz haben würde, welches ſich widerſpricht. Ein eigenthümlicher Sitz iſt ein beſonderer, welcher alle Andern von ſeiner Einnehmung ausſchlieſst. Die Natur aber conſtituirt den Menſchen nicht einen ſolchen beſondern Sitz. Daher muſs er erworben werden (Tieftrunk, a. a. O. S. 248. f.).

Skandal,

ſ. Scandal.

Skepticismus,

allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht, allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre, ſkeptiſche Denkart. *Scepticismus*, *Scepticisme*, *Philoſophie ſceptique*. Der Grundſatz einer kunſtmäſsigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit (C. 451. L. 130.). Er iſt eine Krankheit,*) welche die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Er iſt aber von der ſkeptiſchen Methode gänzlich unterſchieden, ſ. Antithetik, 6. Eine Geſchichte des Skepticismus haben wir unter dem Titel: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion von D. Carl Friedr. Stäudlin, ordentl. Prof. der Theologie zu Göttingen, Leipzig 1794. 2. B. in 8. Der Hauptgeſichtspunct in dieſem Buche iſt die Geſchichte des Skepticismus ſelbſt, damit iſt aber die Literärgeſchichte deſſelben, die Geſchichte der Skeptiker, die Geſchichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da Urtheile und Meinungen über denſelben verbunden wor-

*) Wie Diogenes von Laerte (im Pyrrho) ſagt. Er nennt dieſe Krankheit die Arrepſie, d. i. den Zuſtand des Gemüths, ſich für keine Meinung mehr als für das Gegentheil derſelben zu beſtimmen, oder, wie die Wage, ſtets im Zuſtand des Gleichgewichts zu bleiben.

den. Aus dieser Schrift will ich die Theorie über den Skepticismus und die Gattungen desselben im Auszuge darstellen.

2. Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objectives betrachtet werden. Subjectiv betrachtet ist er entweder ein Zustand des Gemüths, eine Denkart oder Maxime, welche in hohem Grade allgemeine metaphysische Zweifelsucht heisst, oder eine Kunst, eine Fertigkeit, eine Methode, unter dem Namen einer allgemeinen metaphysischen Zweifellehre. Objectiv wäre er ein System oder eine Reihe von Sätzen. Der Skepticismus als Denkart betrachtet ist das, was in 1. erklärt worden ist. Er ist eine solche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenstand und keine Erkenntniss etwas bejahet oder verneint und alles ohne Unterschied bezweifelt, selbst das, dass man alles bezweifeln müsse, indem man die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Kant erklärt daher den Skepticismus, als einen Zustand des Gemüths auch so: es ist das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft allgemein gefasste Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (E. 78). Das Misslingen mit dem Gebrauche der reinen Principien *a priori*, welches den Skepticismus (das allgemein gefasste Misstrauen gegen diese Principien) veranlasst, findet aber nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können; weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann. Dieses Misslingen besteht nun darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil von dem, was jene Beweise *a priori* bewiesen, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind, wenn nicht eine Critik derselben vorhergeht. Wenn nehmlich die Critik die Grund-

ſätze *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, welche aus der Vernunft entſpringen, nicht vorher als ſolche, durch die allein Erfahrung möglich iſt, die aber auch zu keiner Erkenntniſs über die Erfahrung hinaus anwendbar ſind, wohl geſichert hat: ſo werden ſie leicht für Grundſätze gehalten, welche weiter als bloſs für Gegenſtände der Erfahrung gelten. Und ſo entſpringt dann ein Dogmatismus des Ueberſinnlichen, oder das, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens, bloſs weil es dem Scheine nach gelingt, gefaſste (alſo blinde) allgemeine Zutrauen zu den Principien (oder dem Vermögen) *a priori* der Vernunft, man erkenne durch ſie das Ueberſinnliche. Allein nun treten dagegen Grundſätze *a priori* der Möglichkeit des ſyſtematiſchen Vernunfterkenntniſſes auf, die auch aus der Vernunft entſpringen, aber nicht, wie jene Erfahrungsgrundſätze, Verſtandesbegriffe, ſondern Ideen enthalten, die nie in der Erfahrung gegeben werden können, ſondern nur dienen ſollen, die Erfahrungserkenntniſſe nach dieſen Ideen immer weiter zu treiben, immer vollſtändiger und ſyſtematiſcher zu machen. Wenn nun, wie es gewöhnlich geſchieht, dieſe Ideen für Begriffe von wirklichen Gegenſtänden genommen werden, ſo entſtehet ein Widerſpruch in der Vernunft, nehmlich die Beweiſe aus dieſen Ideen widerſprechen den Beweiſen aus jenen Verſtandesbegriffen. Daher muſs nun nicht allein ein Skepticismus in Anſehung alles deſſen, was durch bloſse Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich auch ein Verdacht gegen alle Erkenntniſs *a priori* entſpringen. Und ſo iſt das wahr, was Kant an einem andern Ort (C. 22) ſagt: daſs der dogmatiſche Gebrauch der Vernunft ohne Critik zum Skepticismus führe (E. 78. * f.), ſ. Aufgabe, 13. Beide, der Dogmatismus und der Skepticismus, ſind aber gleich fehlerhaft. Der letztere inſonderheit ver-

tilgt, indem er auf alle behauptende Erkenntniſs Verzicht thut, alle unſere Bemühungen, zum Beſitz einer Erkenntniſs des Gewiſſen zu gelangen. Dieſe Erklärung des Skepticismus gehet nicht, wie Stäudlin (Th. 1. S. 14.) meint, nur auf eine gewiſſe Gattung deſſelben, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, ſondern es iſt die Erklärung des Skepticismus überhaupt in ſubjectiver Bedeutung, und Sextus und Hume, die beiden gröſsten Repräſentanten des Skepticismus, gingen nicht von einer ſorgfältigen Kritik des Erkenntniſsvermögens aus, wie wir ſehen werden, und eben ihr Dogmatismus und falſcher Empirismus ſtürzte ſie in einen allgemeinen Skepticismus (L. 130.) So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäſsig iſt doch die ſkeptiſche Methode. Unter dieſer Methode verſteht Kant die Art, etwas als ungewiſs zu behandeln und auf die höchſte Ungewiſsheit zu bringen. Die Abſicht dieſer Methode iſt nehmlich, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſse Suſpenſion des aſſertoriſchen Urtheilens, bis daſs die Wahrheit entdeckt iſt, und man zur Möglichkeit einer unumſtöſslichen Aſſertion gelangt. Sie iſt dem kritiſchen Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht. Dieſe Methode iſt die einzige, welche ſichere Hoffnung giebt, zur Gewiſsheit zu gelangen, ſ. Methode, critiſche, Antithetik, 6 und Diſciplin, 7. ff. In der Mathematik und Phyſik hat man den Skepticismus zwar auch anwenden wollen, aber mit wenigem Glück. Nur diejenige Erkenntniſs hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt, die rein philoſophiſche. Der abſolute Skep-

ticismus, von dem in dieſem Artikel die Rede iſt, giebt alles für Schein aus, und unterſcheidet ſich dadurch von der ſkeptiſchen Methode, welche in der Mathematik und Phyſik nicht ſtatt findet. Der erſtere widerſpricht ſich ſelbſt; denn er unterſcheidet Schein von Wahrheit uud muſs mithin doch ein Merkmal des Unterſchiedes haben, folglich ein Erkenntniſs der Wahrheit vorausſetzen (L. 131.).

3. Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Philoſophie, in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinaſien, um dieſelbe Zeit als Pythagoras gebohren, der aber zu Elea oder Velia, einer damals nicht längſt geſtifteten Pflanzſtadt der Phocäer in Unteritalien lebte, ſoll ſowohl zu dem Skepticismus *) als zu dem Rationalismus den Grund gelegt haben (Tennemann, Geſch. der Phil. 1. B. S. 165.); er legte aber wohl eigentlich den Grund zu jener heilſamen ſkeptiſchen Methode, die wir überhaupt bei den Eleatikern, dieſen vortrefflichen Denkern finden, und die, vom Skepticismus ſehr unterſchieden, gar nicht zu verwerfen iſt. Daſs er nicht Skeptiker war, dafür bürgen ja ſeine dogmatiſchen Behauptungen: alles, was iſt (nehmlich die Subſtanz), iſt ewig, unveränderlich, ewig dauernd; und, es iſt nur Ein Gott möglich, welcher ewig, Eins und ſich durchgängig ähnlich und gleich iſt. Seine ſkeptiſche Methode aber zeigt ſich in ſeiner Antithetik (ſ. Antithetik, 6.); denn er ſtellte folgenden Widerſtreit von Behauptungen auf: Gott (oder die Welt, denn beide faſste er in Eine Idee unzer-

*) Diogenes von Laerte hält ihn (im Pyrrho) darum für einen Skeptiker, weil er geſagt habe: Niemand weiſs was Gewiſſes, noch wird es jemals erkunden.

trennlich zuſammen. Die Welt iſt Gott, Gott iſt die Welt) iſt weder grenzenlos noch begrenzt: weder unbeweglich noch beweglich, ſ. Oppoſition, dialektiſche. Dieſer Widerſtreit wurde zwar nach einer kleinen Schrift vom Ariſtoteles (*de Zenone, Xenophane et Gorgia*) dem Zeno zugeſchrieben, welcher Meinung auch Kant (C. 530), und mit ihm ich in der eben angeführten Stelle dieſes Wörterbuchs, gefolgt iſt; allein Fülleborn (*Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Ariſtoteli vulgo tributus, paſſim illuſtratus, Halae* 1789, 4.), Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 1. S. 143. f.) und Tennemann (a. a. O. S. 153. *) f.) haben gezeigt, daſs das dritte und vierte Kapitel dieſes Bruchſtücks nicht Philoſopheme des Zeno, ſondern des Xenophanes enthalte. Spalding aber hat bewieſen (*Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, Berol.* 1793.), daſs in den beiden erſten Kapiteln vom Meliſſus die Rede ſei. Eben ſo wenig war Parmenides des Xenophanes Freund und Schüler ein Skeptiker; denn er erklärte ja die Vernunft für untrüglich und unabhängig von dem Zeugniſs der Sinne. Heraklit, zu Epheſus gebohren, lebte um die 70. Olympiade und war in ſeinen Jünglingsjahren ein Skeptiker, allein im Alter war er der gröſste Dogmatiker; dort behauptete er, nichts zu wiſſen, hier war er überzeugt, alles zu wiſſen. Gorgias ſchnitt zwar dem menſchlichen Verſtande jede Ausſicht auf reale Erkenntniſs ab; allein er war dennoch kein Skeptiker, ſondern ein dogmatiſcher Sophiſt, der ſogar den Dünkel hatte, jede Frage auf der Stelle beantworten zu wollen (Tennemann Th. 1. S. 325). Noch weniger ſind, wie die Alten wähnten, Zeno von Elea und Demokrit Skeptiker geweſen.

4. Pyrrho, aus Elis im Peloponnes gebür-

tig, der ſchon im Zeitalter des Ariſtoteles und Epikur lebte, aber erſt ſpäterhin berühmt wurde, war erſt ein Mahler, und unſtreitig der erſte Skeptiker, welcher Auffehen machte. Er war ein Schüler des Anaxarch, welcher den Demokrit zum Lehrer gehabt hatte. Er verwarf alle Aſſertion im Urtheil, er lieſs es ſogar unentſchieden, ob etwas gut oder böſe, recht oder unrecht ſey; und war dabei dennoch ein rechtſchaffener Mann. Alexander der Groſse lieſs ihn, in einem Alter von 90 Jahren, hinrichten, weil er den Tod eines Satrapen vom Alexander gefordert hatte. Dieſer Philoſoph war zwar nicht der erſte Lehrer eines vollendeten Skepticismus, aber er ſoll doch denſelben faſslicher und einleuchtender *) abgehandelt haben, als ſeine Vorgänger (*Sext. Emp. Hyp. I,* 3.). Daher nannten ſich ſeine Schüler nicht nur Skeptiker, d. i. Forſchende (nach der Wahrheit), Aporetiker, d. i. Zweifler, Ephektiker, d. i. Zurückhaltende (den Beifall) und Zetetiker, d. i. Suchende, ſondern auch Pyrrhonier. Ein gewiſſer Theodoſius aber trieb den Skepticismus ſo weit, daſs er die Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus verwarf, weil wir nie unſre Denkart mit dem Namen der eines Andern ſicher bezeichnen könnten, und überdem der Urſprung des Skepticismus ſich in das graueſte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts Philoſophiſches, deſto mehr wurden aber ſeine Zweifellehren von ſeinen Freunden und Schülern, von Timon **), Aeneſidemus, Numenius,

*) Σωματικοτερον και ἐπιφανεςερον.

**) Ihn nennt Sextus Empirikus: προφητης των Πυρρωνος λογων.

Naufiphanes in Schriften erklärt (*Diogenes Laert. Pyrrho.*).

5. Timon aus Phlius in Achaia, ein Arzt, war der Schüler und gröfste Verehrer des Pyrrho. Die Hauptfätze feines Skepticismus waren:

a. Die Dogmatiker haben keine Wiffenfchaft begründet (weil fie die oberften Grundfätze nicht beweifen, fondern vorausfetzen).

b. Die Gegenftände, deren Erforfchung fie am angelegentlichften befchäftigt hat, find für uns nicht erkennbar (nehmlich die Dinge an fich).

c. Alles Wiffen ift zwecklos und entbehrlich, (denn wir können doch nicht erkennen, was an fich gut oder böfe ift.). (Tennemann a. a. O. S. 176. ff.)

6. Aenefidemus, ein Kreter, und Zeitgenoffe des Cicero, ftand zu Alexandrien auf und gab dem Skepticismus neues Anfehen. Er fcheint ihn zuerft in ein Syftem gebracht zu haben, denn er fchrieb ein fyftematifches Werk darüber in 8 Büchern. In dem erften Buche zeigte er den Unterfchied zwifchen den Pyrrhoniern und Akademikern *) und erklärte die letztern für Dogmatiker. Im fünften Buche fuchte er alle Caufalität, die er Aetiologie (Beftimmung einer Urfache) nannte, als einen leeren, nichtigen Begriff, aufzuheben. Es ift zu bedauern, dafs das ganze Werk, bis auf ei-

*) Die Akademiker behaupteten und verwarfen nehmlich vieles dogmatifch, vertheidigten hie und da ftoifche Lehrfätze, und erfchienen im Streite gegen die Stoiker felbft als Stoiker. Sie widerfprachen fich felbft, indem fie alle Wahrheit aufhoben, und doch behaupteten, es gebe allgemein begreifliche Dinge.

nen Auszug des Photius aus demſelben, verlohren gegangen iſt (Stäudlin, a. a. O. Th. I. S. 299. ff.).

7. Arceſilas oder Arceſilaus, aus Pitane in Aeolien gebürtig, war anfangs zu Athen Peripatetiker. Er ging ſodann zur Akademie über, und ward endlich durch den ſtrengen und hartnäckigen Dogmatismus der Stoiker veranlaſst, eine neue (die mittlere) Akademie zu ſtiften. Dieſe unterſchied ſich von den damals ſich ausbreitenden Pyrrhoniern bloſs durch ihren warmen Parteigeiſt und durch den Dogmatismus in der Behauptung, daſs alles ungewiſs ſey. Arceſilas Hauptſatz war nehmlich: man könne nichts wiſſen, nicht einmal das, daſs man nichts wiſſe, und er unterſchied ſich von den Pyrrhoniern nur dadurch, daſs er obigen Satz aſſertoriſch ausdrückte, die Pyrrhonier aber jede Aſſertion verwarfen (*Cicero Qu. Ac. lib. I,* 12.) Arceſilas zog durch ſeine hinreiſsende Beredſamkeit eine groſse Menge Schüler an ſich, wozu wohl auch ſein treffender und logiſcher Vortrag mitwirkte. Er ſetzte die Stoiker ſelbſt durch ſeine Vorträge in Erſtaunen. Dieſe waren damals noch unerfahren in den Redekünſten, mit welchen Arceſilas Zenos Lehrſätze angriff und ſeinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer ſich mit ihm in einen philoſophiſchen Streit einlieſs, ward überwunden, und die übrigen hörten mit ſtiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenoſſen und Mitbürger wollten nichts mehr annehmen, wenn es Arceſilas nicht geſagt hätte (*Cicero Qu. Ac. lib. II,* 18). Seine Stärke in der Beredſamkeit verdankte er groſsentheils dem Studium der groſsen Dichter, beſonders Homers und Pindars, und der Werke Platos. Er war ſehr ſtreng gegen ſeine Schüler, doch erfüllte er ſie ſtets mit Hoffnung. Arceſilas war reich, aber auch auf die edelſte Art wohlthätig. Er ermahnte ſeine Schüler ſelbſt, auch

andre Lehrer zu hören. Dieser Philosoph blühete um die 120. Olympiade und starb im 75 Jahre seines Alters, in der 134 Olympiade. Er hatte die Tugend geübt, die er durch seine Raisonnements ganz ungewiss gemacht hatte. Was seinen Skepticismus betrifft, so sind die Nachrichten des Sextus Empirikus darüber die ausführlichsten und richtigsten. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, er habe nicht dem Skepticismus, sondern bloss der skeptischen Methode angehangen. Allein, sagt Tiedemann, theils weiss Cicero davon nichts, theils bauet Sextus auf diese Nachricht nichts. Arcesilas setzte seinen Skepticismus hauptsächlich den dogmatischen Stoikern entgegen, und es ist wohl möglich, dass er nur diese mit seiner skeptischen Methode ängstigen und den Ungrund des Dogmatismus ins Licht setzen wollte. Cicero war ein zu schlechter Philosoph, um dieses auch nur ahnden zu können, und Sextus sahe dies auch wohl nicht ein (Stäudlin B. 2., Per. II. S. 309. ff. Tiedemann B. 2. Haupt. 13. S. 566 ff.).

8. Karneades, gebohren zu Cyrene um die 159. Olympiade, brachte den Skepticismus besonders zu Athen wieder in Ansehen. Er suchte zu zeigen, dass durchaus kein Vermögen in uns sei, die Wahrheit zu erkennen, es gebe also kein Kriterium der Wahrheit, und nichts sei gewiss. Und doch sind in seinen Untersuchungen der Empfindungen die Gründe enthalten, die allen Zweifel gänzlich umstürzen und dem Dogmatismus in Griechenland den Sieg über den Skepticismus verschafften (Tiedemann, a. a. O. Th. II, S. 572. ff.).

9. Im Sextus dem Empiriker erhielt der Skepticismus einen Mann, der ihn in ein vollständiges System brachte. Dieser Mann ist unstreitig der gelehrteste und geistvollste aller Pyrrhonier gewesen, und hat zu Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt. Er hat pyrrhonische Hypotyposen

geschrieben, die ein vollkommenes und wohlgeordnetes System des Pyrrhonismus sind. Im ersten Buche beschreibt er den ganzen Geist des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Physik und Moral zweifelhaft. Dogmatiker, sagt er (*Hypot.* I. 1.), sind solche, welche meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, z. B. Aristoteles, Epikur, die Stoiker, u. a. m; — Akademiker solche, die sie für unentdeckbar erklären, z. B. Klitomachus und Karneades; — Skeptiker, welche sie suchen. Die Skepsis ist die Geschicklichkeit, Phänomena und Noumena einander so entgegenzusetzen, dass daraus, wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider, die Zurückhaltung alles Beifalls, die er Epoche (ἐποχη), und aus dieser eine vollkommene Seelenruhe, die er Ataraxie (ἀταραξια) nennt, entspringt (I, 4.). Das Prinzip der Skepsis ist: jedem Grunde kann ein anderer eben so starker entgegengesetzt werden; denn dadurch wird, wie wir meinen, allem Dogmatisiren ein Ende gemacht (I, 6.). Der Skeptiker setzt kein Dogma fest. Zwar pflichtet er denen vermittelst der Phantasie ihm aufgedrungenen Eindrücken bei, und wird z. B. wenn es ihm warm oder kalt ist, nicht sagen, dass es ihm nicht warm oder kalt sei; allein er wird doch nichts wissenschaftlich bestimmen (I, 7). Der Fehler des Skepticismus beim Sextus liegt aber allerdings darin, dass er das Erkenntnissvermögen nicht kritisirt, sondern dass er dogmatisirt. Denn ist die Behauptung, dass die Gemüthsruhe (Ataraxie) aus der Zurückhaltung des Urtheils (Epoche) hervorgehe, und dass in dieser Zurückhaltung die ächte Weisheit bestehe, nicht ein Dogma? Und gelangt er wohl durch Untersuchung des Erkenntnissvermögens zu demselben? Die Erfahrung ist es vielmehr, die zu der Epoche führen soll, nehmlich die Wahrnehmung

a. der Verschiedenheit unter den Empfindungen der Thiere, da z. B. dem Gelbsüchtigen das gelb erscheint, was ein anderer mit andern Farben sieht, so werden die Thiere, nach der verschiedenen Beschaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, die Dinge sehr verschieden empfinden;

b. der Verschiedenheit unter den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen der Menschen selbst;

c. der Verschiedenheit der Sinne, da z. B. in einem Gemählde das dem Auge erhaben zu seyn scheint, was dem Gefühle platt zu seyn scheint.

Solche Entgegensetzungen sind nun auch in

d. den Umständen;

e. den Lagen, Distanzen und Oertern;

f. Mischungen;

g. der Quantität und Composition der Objecte;

h. dem Verhältniss der Objecte zu einander;

i. dem Seltenen und Häufigen;

k. den Einrichtungen, Gewohnheiten, Gesetzen, fabelhaften Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker.

In allem diesem ist nicht von Untersuchung darüber, wie Erkenntniss möglich ist, die Rede, sondern diese wird vielmehr aus den Wahrnehmungen und der daraus gefolgerten Annahme, dass man jedem Grund einen Grund von gleichem Gewicht entgegensetzen kann, für etwas erklärt, das man wohl immer suchen müsse, aber das in der Erfahrung nie zu finden sei. Und eben das, dass er solche dogmatische Annahmen hatte, d. i. solche, die sich nicht

auf Unterſuchung des Urſprungs unſerer Vorſtellungen und deſſen, was dabei zufällig und nothwendig iſt, und der Möglichkeit jener Entgegenſetzungen, gründeten, ſtürzte ihn in dieſen Skepticismus. Sextus hat überdem 11 Bücher gegen die Mathematiker geſchrieben, die aber eigentlich alles in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik, Aſtrologie, Logik, Phyſik und Ethik zweifelhaft machen ſollen (Stäudlin Th. 1. S. 379. ff.).

10. Unter den neuern Skeptikern zeichnete ſich de la Mothe le Vayer aus, der einer der gröſsten und gebildetſten Gelehrten ſeines Zeitalters war. Er ſtarb aber im Jahr 1682. Er war der Erzieher des Herzogs von Anjou, Bruders Ludwig XIV., Richelieus und Mazarins Liebling, und erhielt von dem Publikum den ehrenvollen Namen des franzöſiſchen Plutarchs und Senecas. Vayer bekannte ſich ohne alle Zurückhaltung und Einſchränkung zu dem alten Pyrrhonismus, den er vorzüglich in den Dialogen des Oratius Tubero (*Cinq Dialogues faits à l' imitation des Anciens, par Oratius Tubero. — Nouvelle edition augmentée d' une Refutation de la Philoſophie Sceptique ou Préſervatif contre le Pyrrhoniſme par Mr. L. M. Kahle. A Berlin*, 1744. 8.) vorgetragen hat. Dieſe Schrift athmet ganz den Geiſt der Alten, den Geiſt der Ciceroniſchen Dialogen. Sie iſt durchaus unterhaltend, elagant und lehrreich geſchrieben. Der Verfaſſer beſtimmt dieſe Dialogen nicht eigentlich für das groſse Publikum, ſondern für philoſophiſche Freunde (S. 57.). Die Schrift begreift

a. einen Dialog über die ſkeptiſche Philoſophie — eigentlich eine Lobrede auf ſie. Die Hauptideen ſind aus Sextus. Der zweite Dialog

b. das ſkeptiſche Gaſtmal, eine Nachah-

mung der alten Sympoſien; der dritte Dialog handelt

c. von dem Privatleben; der vierte Dialog

d. von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit; der fünfte endlich

e. von der Verſchiedenheit der Religionen.

In dieſem letzten Dialog zeigt Vayer, daſs die Skepſis den Geiſt am beſten zur wahren Religion vorbereiten und der Geheimniſſe des Glaubens fähig machen könne (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 73.).

11. Von Hume's Skepticismus ſehe man den Artikel Hume, 3. ff. und Diſciplin, 14. f. Daſs ſein Verfahren keine Kritik, ſondern bloſse Cenſur der Vernunft war, findet man in Diſciplin, 14.

12. Kants Kriticismus ſchränkt nun auf der einen Seite den Skepticismus und auf der andern den Dogmatismus ein, und ſoll alſo nicht, wie verſchiedene behauptet haben, dem Skepticismus, der mit der Metaphyſik kurzen Proceſs macht, das Wort reden. Kants vortreffliche Bemerkungen über den Skepticismus, ſeinen Werth, ſeine Grenzen und ſein Verhältniſs zur kritiſchen Philoſophie findet man im Artikel Diſciplin, 7 — 16. Noch directer und ausführlicher, als Kant ſelbſt, hat Jakob die kritiſche Philoſophie zur Widerlegung des Skepticismus überhaupt und des Humiſchen insbeſondere gebraucht (Kritiſche Verſuche über David Hume's erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur; bei der Ueberſetzung dieſes Werks. Halle 1790. 8.). (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. 269. ff.)

13. Der Verfasser des Aenesidemus (Aenesidemus oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaſsungen der Vernunftkritik, 1792. 8.) hat zu beweisen gesucht, daſs Hume's Skepticismus durch die Vernunftkritik im geringsten nicht widerlegt worden sei. Er behauptet, in der Kritik der reinen Vernunft werde doch das menschliche Gemüth als der Realgrund (Ursache) der nothwendigen synthetischen Urtheile ausgegeben, und daraus, daſs wir uns nur das Vermögen der Vorstellungen als den Grund der nothwendigen synthetischen Urtheile denken können, gefolgert, daſs das Gemüth wirklich auch der Grund derselben seyn müsse. Aber der Verfasser legt hier Kant etwas zur Last, was ganz ungegründet ist. Denn Kant hat gezeigt, wie das Denken und Erkennen, als Phänomene des innern Sinnes, erfolgen und beschaffen seyn müssen; weiter nichts. Das Gemüth, als Ding an sich selbst, ist nicht erkennbar; aber daſs das Selbstbewuſstseyn die Bedingung alles Denkens und Erkennens seyn, und dasselbe auf das Gemüth als seine Ursache, in der Erscheinung, bezogen werden müsse, ist wohl nach dem, was Kant darüber gesagt hat, keinem Zweifel unterworfen. Der Verfasser des Aenesidemus irrt sich bloſs darin, daſs er sich vorstellt, Kant rede vom Denken und Erkennen und dem Realgrunde, d. i. der Ursache desselben, als von Dingen an sich; welches ihm wohl nicht eingefallen seyn kann. Was wir erkennen können, sind ja nur Erscheinungen und Veränderungen in der Sinnenwelt; folglich würde es wohl die unbegreiflichste Inconsequenz in dem Gedankengange eines so scharfsinnigen und tiefsinnigen Denkers seyn, die man ihm gar nicht einmal zutrauen sollte, wenn er, wie der Verfasser des Aenesidemus will, behauptet hätte, daſs es

a. einen objectiven Realgrund unserer Erkenntniss und eine davon realiter verschiedene objective Ursache derselben gebe (unter objectiv verstehet der V. d. Aen. aber nicht, wie Kant, dass der Begriff einen Gegenstand in der Sinnenwelt habe, sondern dass ein solches Ding an sich vorhanden sei). Der V. des Aenesid. giebt daher vor, K. habe den Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorstellungen und deren subjectiver Verbindung, sondern auch von Sachen an sich und deren objectivem Zusammenhange gebraucht. Kant kennt aber keinen andern objectiven Zusammenhang für das Denken und Erkennen, als den, der durch Anschauungen im innern Sinn, und die unbedingten Gesetze für die Erfahrungserkenntniss der Gegenstände des innern Sinnes, d. i. für das Denken und Erkennen als Erscheinungen, möglich ist. Es ist daher falsch, dass gerade das, was Hume in Anspruch genommen habe, als ausgemacht vorausgesetzt werde, und, wie der V. des Aenesid. will:

b. K. meine, wir wären berechtigt, von der Beschaffenheit eines Etwas in unsern Vorstellungen auf die objective Beschaffenheit desselben ausser uns (das soll heissen der Dinge an sich selbst) zu schliessen. Dies wäre nur dann wahr, wenn K. von dem Gemüth als einem erkennbaren Dinge an sich selbst und von dem Denken und Erkennen als intelligibeln Veränderungen des Gemüths spräche.

Dieser skeptische Gegner der kritischen Philosophie behauptet ferner, das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, welches unsre Urtheile begleite, sei kein unfehlbares Zeichen ihres Ursprungs *a priori* aus dem Gemüth. Und warum nicht? Darum, weil daraus, dass wir uns jetzt etwas nicht anders, als auf eine gewisse Art denken und erklären können, nicht folge, dass wir es uns nie anders würden denken

können. Das wäre freilich richtig, wenn wir es aus dem empirischen Bewufstseyn hätten, dafs die Vorstellung nothwendig ist; allein diese Nothwendigkeit ist ja nicht eine solche wie die in der Erfahrung, welche mit den zufälligen Bedingungen einzelner und bestimmter Erfahrungen wegfällt, sondern eine solche, mit der, umgekehrt, die ganze Erfahrung überhaupt wegfallen würde. Denn gäbe es z. B. keine Causalität, so gäbe es gar keine Reihe von Folgen und es wäre alles blofses Spiel der Phantasie, folglich ist es unmöglich, dafs ich je anders, als nach dem Gesetz der Causalität die Phänomene erkennen kann; steht hingegen morgen der Tisch nicht vor mir, auf dem ich schreibe, so fällt morgen freilich für mich die Nothwendigkeit weg, ihn zu sehen. Hieraus folgt aber, dafs das Bewufstseyn jener Nothwendigkeit, weil ihr Gegentheil unter keinerlei Bedingung möglich ist, ein reines Selbstbewufstseyn *a priori* ist. Man lese hierüber den Art. Selbstbewufstseyn nach. Der Verf. des Aenes. will endlich die Möglichkeit der Erkenntnifs der Dinge an sich aus einer präformirten Harmonie der Wirkungen unsers Erkenntnifsvermögens mit den objectiven Beschaffenheiten der Sachen aufser uns (d. i. der intelligibeln Dinge oder Noumenen, Dinge an sich) herleiten. Allein die Unmöglichkeit der Erkenntnifs der Dinge an sich auf diesem Wege hat K. schon gezeigt (C. 167.). S. Kategorie, 57. γ. Noch will der V. des Aen. nicht zugeben, dafs der Skepticismus eine kunstmäfsige und scientifische Unwissenheit sei (nach 1.), die in keinem Theile der menschlichen Einsichten Zuverläfsigkeit und Sicherheit annehme. Das Daseyn der Vorstellungen und die Gewifsheit alles dessen, was unmittelbar im Bewufstseyn selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, habe noch kein Skeptiker bezweifelt. Wenn aber Pyrrho sich alles assertorischen Urtheilens enthält (4), so

geht doch sein Skepticismus wohl auch auf das Wissen des Wissens, d. i. auf die Vorstellungen im innern Sinn. Der V. des Aenes. hat indessen diese seine skeptischen Angriffe auf die kritische Philosophie weiter ausgeführt in einer Schrift, die den Titel hat: Kritik der theoretischen Philosophie, von Gottlob Ernst Schulze, Prof. in Helmstädt, Hamburg 1801. 2. B. 8. (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 288. ff.).

Skrupel,

s. Zweifel.

Sokratische Methode,

s. Methode, dialogische.

Solidität,

s. Undurchdringlichkeit.

Sollen,

debere, *devoir*, s. Regressus, 4. Das Sollen drückt die Verknüpfung aus, dass ein Vermögen in uns auf objective (nicht subjectiv bestimmende Gründe unsrer Handlungen, welche die Natursachen derselben sind, sondern allgemeingültige) Gründe, die bloss Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können. Dieses Vermögen heisst Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenwesen betrachtet werden,

sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst (Pr. 153.).

2. Dieses intelligibele Vermögen kann also einem Wesen angehören, das selbst zu den Erscheinungen gehört, obwohl nicht in so fern es dazu gehört. Es ist uns daher auch nicht möglich, die Möglichkeit dieses Vermögens, wie nehmlich das Sollen (was doch noch nie geschehen ist) die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen in der Sinnenwelt seyn könne, zu begreifen (Pr. 153.). S. übrigens Freiheit, 26. 39. Gebot u. Imperativ, 3. u. S. 475.

3. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Ehrlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, und noch dazu mit grofsen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden, vorlegt, nicht wünsche, dafs er auch so gesinnt seyn möchte (wenn er nur von Neigungen frei wäre). Das moralische Sollen ist also ein eigenes nothwendiges Wollen des Menschen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird von ihm nur als von einem Gliede der Sinnenwelt als Sollen gedacht (G. 113.), s. Freiheit, 40.

Sollicitation,

sollicitatio, *sollicitation*. Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Cörper in einem Augenblick (N. 134.). So ist die Wirkung, welche durch die laufende Billiardkugel auf eine ruhende, die von der laufenden angestofsen wird, in dem Augenblick des Anstofsens (im ersten Anfang der Bewegung) hervorge-

bracht wird, die Sollicitation der ruhenden Kugel durch die sich bewegende. Die gewirkte Geschwindigkeit der vorher ruhenden Billiardkugel durch diejenige, welche sie anstiefs, d. i. durch die Sollicitation der erstern, heifst, in so fern sie als eine in einem Augenblick hervorgebrachte Wirkung betrachtet werden kann (welches bei dem Stofs der Billiardkugeln nicht der Fall ist, welche vermöge ihrer Elasticität immer eine Zeit hindurch auf einander wirken), ein Moment. Da nun aber der Stofs eine Zeit hindurch wirkt, und nicht blofs einen Augenblick, so kann man die Entstehung der Geschwindigkeit als ein Wachsen derselben durch alle Momente derselben betrachten, und daher heifst es das Moment der Acceleration. Dies Moment der Acceleration mufs also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst, weil der Momente unendlich viel sind, wegen der Continuität der Zeit, der Cörper, wenn das Moment eine endliche obwohl noch so kleine Geschwindigkeit enthielte, eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde. Denn unendlich viel endliche Geschwindigkeiten geben eine unendliche Geschwindigkeit: hingegen unendlich viel unendlich kleine Geschwindigkeiten geben eine endliche. Eine unendliche Geschwindigkeit ist aber nicht möglich, sondern eine blofse Idee. Nun ist zwar eine unendlich kleine Geschwindigkeit auch nicht möglich, indem sie auch nur eine Idee ist; allein ein Moment der Acceleration ist ebenfalls nur eine Idee, welche wir uns aber doch denken müssen, um uns die Acceleration durch die Augenblicke der Zeit hindurch verständlich zu machen. Ueberdem bekommt die Idee des Unendlichkleinen dadurch eine gewisse Realität, dafs bei der Continuität der Zeit wir durchaus uns vorstellen müssen, dafs vom Uebergang aus einem Zustande in den andern alle Zwischenmomente durchlaufen werden; dies liegt in der Natur der Continuität, s. Absprung (N. 134.).

2. Die Sollicitation der Materie durch eine ausdehnende (expansive) Kraft (z. B. durch eine zusammengedrückte Luft auf das Gewicht, welches sie trägt, oder auch umgekehrt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit. Diejenige Geschwindigkeit kann aber nur unendlich klein seyn, die dadurch einem andern Cörper eingedrückt (oder entzogen) wird. Denn die Geschwindigkeit des bewegenden Cörpers ist nur eine Flächenkraft. Das heisst, der Cörper wirkt nur mit der Kraft seiner Fläche, die als ein unendlich kleines Quantum von Materie betrachtet werden kann; da nun das Vermögen einer bewegenden Kraft dem Product (Factum) der bewegten Masse in ihrer Geschwindigkeit gleich ist, so muss hier die Geschwindigkeit des bewegenden Cörpers endlich seyn, sonst wäre die Bewegung des bewegenden Cörpers der Bewegung des bewegten Cörpers (z. B. des Gewichts), d. i. einer endlichen Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit nicht gleich. Dagegen muss die Sollicitation der Materie durch eine anziehende (durchdringende) Kraft (z. B. der Erde auf den Mond) jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit geschehen. Und zwar ist dies der Fall sowohl mit der Geschwindigkeit des ziehenden als der des gezogenen Cörpers. Denn hier üben zwei endliche Quanta von Materien auf einander eine bewegende Kraft aus, indem hier nicht eine Flächenkraft auf eine Cörperkraft, sondern eine Cörperkraft auf die andere wirkt. Da nun das Moment der Acceleration unendlich klein seyn muss, wie im Anfange gezeigt worden ist, so muss die endliche Masse mit einer unendlic hkleinen Geschwindigkeit multiplicirt werden, und also eine Anziehung mit endlicher Geschwindigkeit in einem Augenblick unmöglich seyn (N. 135.). S. Hart.

Sonderling,

homme singulier. Der Sonderling ist ein Mensch, der einen Werth darin setzt, ausser der Mode zu seyn. Der Mensch hat nehmlich einen natürlichen Hang, in seinem Betragen sich mit einem Bedeutenden (das Kind mit dem Erwachsenen, der Geringere mit dem Vornehmern) in Vergleichung zu stellen, und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung heisst die Mode. Der Mensch will nehmlich nicht geringer erscheinen als andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, darum ahmt er die bedeutenden Menschen nach und ist dann, wie man sagt, nach der Mode.

2. Sich durch das Beispiel der grössern Anzahl in der Gesellschaft knechtisch leiten zu lassen, ist in der That Thorheit. Besser aber ist es doch immer, ein Narr in der Mode zu seyn, weil hier doch ein Grund ist, nehmlich das für schön zu halten, was der grössern Anzahl gefällt, als ein Sonderling zu seyn und darin einen Werth zu suchen, ohne allen Grund altväterisch, d. i. ausser der Mode zu seyn, und den vorigen Gebräuchen anzuhängen (A. 193.).

Sophisma,

s. Paralogismus.

Sorites,

Kettenschluss, Häufelschluss, σωριτης *),

*) *Sexti Empir. Mathem.* I, 68.

forites, acervalis *), *forites.* Ein Schlufs, der aus mehrern abgekürzten oder unter einander zu einer Conclufion verbundenen Schlüffen befteht (L. 210.). Er kann entweder progreffiv oder regreffiv feyn, f. Reihe, 2. Das Wort Sorites ift griechifch, und kömmt vom griechifchen Wort Soros (σωρος) her, welches einen Haufen bedeutet. Ein progreffiver Sorites ift z. B. folgender:

Cajus ift ein Menfch;
Alle Menfchen find endliche Wefen;
Alle endliche Wefen find finnliche Wefen;
Alle finnliche Wefen ftreben nach Glückfeligkeit;
Alfo ftrebt Cajus nach Glückfeligkeit.

Ein regreffiver Sorites wird der vorhergehende, wenn man ihn fo vorträgt:

Alle finnliche Wefen ftreben nach Glückfeligkeit;
Alle endliche Wefen find finnliche Wefen;
Alle Menfchen find endliche Wefen;
Cajus ift ein Menfch;
Alfo ftrebt Cajus nach Glückfeligkeit.

Der progreffive Sorites heifst auch der gemeine, der regreffive aber der umgekehrte oder von feinem Erfinder Goclenius, der ihn in feiner Einleitung zum Organon des Ariftoteles vortrug, der Goclenianifche (Kiefewetter Logik. B. 1. §. 259. S. 494. f.).

2. Die progreffiven fowohl als die regreffiven Soriten können entweder kategorifche

*) *Cicero de Div. l. II.* 4.

oder hypothetische seyn. Die kategorischen Soriten bestehen aus kategorischen Sätzen, als einer Reihe von Prädicaten, dergleichen waren die beiden Beispiele in 1. Die hypothetischen Soriten bestehen aus hypothetischen Sätzen, als einer Reihe von Consequenzen (L. 210.). Folgender ist z. B. ein regressiver hypothetischer Sorites:

> Wenn der Böse nicht glücklich wird, so kann Cajus nicht glücklich werden;
> Wenn Gott das Böse straft, so wird der Böse nicht glücklich;
> Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse;
> Also wenn Gott gerecht ist, so kann Cajus nicht glücklich werden.

Im progressiven hypothetischen Sorites ist der Nachsatz der vorhergehenden Prämisse der Vordersatz der nachfolgenden, z. B.

> Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse;
> Wenn Gott das Böse straft, so wird der Böse nicht glücklich;
> Wenn der Böse nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich;
> Also wenn Gott gerecht ist, so wird Cajus nicht glücklich. (Kiesewetter, a. a. O. §. 262. f. S. 500. f.).

Souverän,

Autokrator, Selbstherrscher, αὐτοκρατωρ, *summus imperans*, *souverain*. So nennt man die reine Idee von einem Staatsoberhaupt — ein das gesammte Volk vorstellendes Gedankending (K. 208.). Es muss daher eine physische Person da seyn, welche die

höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss dieser Idee zum Volkswillen ist nun auf dreierlei Art möglich: entweder so, dass

a. Einer im Staate über alle; oder so, dass

b. Einige einander Gleiche über alle andere; oder so, dass

c. Alle zusammen über einen jeden und mithin auch über sich selbst gebieten. Die Staatsform ist im

a. Fall autokratisch; oder

b. aristokratisch; oder

c. demokratisch.

Monarch aber und Souverän ist nicht einerlei; denn ein Monarch ist der, welcher die höchste Gewalt hat, und den Souverän repräsentirt; der Souverän selbst aber ist Autokrator, oder Selbstherrscher, d. i. der, welcher alle Gewalt hat (K. 208. f.). S. übrigens Staat.

Sparsamkeit,

s. Laster, 11.

Specificationsgesetz,

Princip der Varietät oder Verschiedenheit, *lex specificationis s. varietatis*, *loi de la varieté*. Diesen Namen giebt Kant dem logischen Princip: dass man die Varietäten (Arten) nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen müsse, (*entium varietates non temere*

esse minuendas). So wenig aus dem von einer Materie erfüllten Raume zu fehen ift, wie weit die Theilung derfelben gehen könne; eben fo wenig ift aus der Sphäre des eine Gattung bezeichnenden Begriffs zu erfehen, wie weit die Theilung derfelben in Arten zu treiben fei. Daher jede Gattung verfchiedene Arten, diefe aber verfchiedene Unterarten erfordert, und da jede der letztern (als Begriff) eine Sphäre hat, fo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dafs keine Art für die unterfte an fich felbft angefehen werde (C. 683. M. I, 805.).

2. Es mufs alfo auch diefem logifchen Gefetz ein transfcendentales Gefetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. unfre Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenftänden unfrer Erkenntnifs eine Unendlichkeit der Verfchiedenheiten, legt aber doch dem Verftande das Gefetz auf, fo zu forfchen, als wäre eine folche unendliche Verfchiedenheit wirklich vorhanden (C. 684. M. I, 806.).

3. Wir können diefes Gefetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn diefe kann keine Eröffnungen über den unbegrenzten Fortgang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung ftofsen wir mit der Specification immer an relative Grenzen der Unterfcheidung des Mannigfaltigen. Dafs abforbirende Erden (d. i. folche, welche fich mit Säuern zu verbinden im Stande find) noch verfchiedener Art *) feyn, bedurfte zur Ent-

*) Kant theilt fie nehmlich noch, wie es gewöhnlich war, in Kalkerden und muriatifche Erden ein. Allein der reine Kalk ift keine Erde, fondern ein Alkali, dies überfahe man bisher nur, weil der Kalk in der Natur nie rein, fondern immer mit Kohlenftofffäure gefättigt, gefunden wird, in welchem Zuftande er alle alkalifche Eigenfchaften verloren

deckung einer zuvorkommenden Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen; denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheit in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daſs ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil die Beſchäftigung des Verſtandes eben darin beſteht, das Mannigfaltige unter einem Begriff zuſammenzufaſſen. Und hier iſt alſo zugleich der Einwurf gehoben, den Schwab (Preisſchrift, S. 119) macht: es ſei ein unbewieſener und bloſs bittweiſe angenommener Satz, daſs der Stoff der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges ſei. Wäre dieſer Stoff nehmlich nicht ein Mannigfaltiges, ſo könnte er der Natur unſers Verſtandes nach gar nicht in einen Begriff zuſammengefaſst, und gedacht werden. Was wir durch die Sinne anſchauen ſollen, müſſen Affectionen derſelben (Empfindungen oder Sinnenſtoff), und was wir durch den Verſtand denken ſollen, muſs ein Mannigfaltiges dieſer Affectionen (d. i. Verſtandesſtoff) ſeyn (C. 685. M. I. 807.).

4. Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld durch drei Principien zu, d. i. nöthigt ihn durch die Natur ihres ſpeculativen Vermögens, alles, was er erkennen will, nach dieſen Principien zu behandeln; nehmlich:

a. durch das Princip der Gleichartigkeit

hat. (Trommsdorffs Chemie, B. 1. §. 555. f.) Die Eintheilung der abſorbirenden Erden, ſo wie ſie hier Kant macht, iſt die nach dem Zuſtande, worin die Erden in der Natur gefunden werden, nehmlich entweder mit Alkalien oder mit Säuern verbunden. Die letztern heiſsen muriatiſche Erden. Die nicht abſorbirenden Erden werden entweder mit andern Erden oder mit metalliſchen Subſtanzen verbunden, gefunden. (Trommsdorf, a. a. O. §. 597.) ff.

oder Homogeneität; s. Gleichartigkeit und Homogeneität;

b. durch das Princip der Varietät oder Specification; und

c. durch das Princip der Affinität.

Das letztere entspringt durch die Vereinigung der beiden erstern. Wenn man sich nehmlich, als eine Idee, vorstellt: man habe alle höhern Gattungen und niedern Arten, so müsten zwischen zwei nächsten Arten keine mehr möglich seyn, und diese also so an einander grenzen, dass die Grenze zwischen beiden zu beiden gehörte; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt und doch alle verwandten Arten von einander verschieden, sie stammen dann insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung ab und sind doch alle mannigfaltig; eine Idee, welcher wir uns in der Natur, in der es nichts Absolutes giebt, nur nähern, aber sie nie erreichen können (C. 685. f. M. I. 808.).

5. Die systematische Einheit unter diesen drei logischen Principien läst sich auch sinnlich machen, d. i. vor die Anschauung bringen, so dass sie nicht blos durch Begriffe gedacht, sondern durch ein Symbol ihr gleichsam der Gegenstand selbst beigefügt, wird; und dieses kann man auf verschiedene, nach Kants Darstellung aber auf folgende, Art bewirken. Man kann jeden Begriff als einen erhabenen Standpunct mit seinem Horizont (Gattung) ansehen. Nun müssen innerhalb dieses Horizontes eine Menge von niedrigern Standpuncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engern Horizont oder Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten. Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begrif-

ſen beſtimmt werden, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont für einen Standpunct, aus welchem man ſie insgeſammt als aus Einem Mittelpunct überſchauet, gezogen denken, bis zu der höchſten Gattung, welche von einem allgemeinen und wahren Horizont für den Standpunct des höchſten Begriffs umſchloſſen wird. Kein Begriff aber iſt als ein bloſser Punct zu betrachten, der gar keinen Horizont hätte (als ein Individuum, denn dies muſs allemal Anſchauung oder die Einheit eines in ſich, der Begriff aber ſtets die Einheit eines unter ſich enthaltenden Mannigfaltigen ſeyn) (C. 686. f. M. I, 809.).

6. Hieraus entſtehen nun folgende zwei logiſche Grundſätze:

a. Es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und, durch einen leeren Zwiſchenraum, von einander getrennt wären, ſondern alle mannigfaltigen Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*);

b. Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleineren Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*). Das heiſst, es giebt keine Arten oder Unterarten in der Natur, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von zweien, zwiſchen welchen ſie liegen, kleiner iſt, als der Unterſchied dieſer beiden von einander; ſ. Affinität (C. 687. f. M. I, 810.).

7. Das Gesetz der Homogeneität also verhütet, daſs man sich durch die Mannigfaltigkeit der Naturdinge nicht verleiten lasse, verschiedene ursprüngliche Gattungen anzunehmen, und empfiehlt also die Gleichartigkeit, d. i. alle von einer einzigen ursprünglichen Gattung abzuleiten. Das Gesetz der Varietät schränkt dagegen diese Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterscheidung der Unterarten. Das Gesetz der Affinität vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur andern, eine Art von Verwandschaft der verschiedenen aus einem Stamme entsprossenen Zweige anzeigt (C. 688. M. I, 811.). S. übrigens Affinität, 2. ff.

8. Diese Gesetze geben nun die logische Form eines Systems, z. B. der Natur, dadurch, daſs man sich das Besondere (Empirische) mit seiner Verschiedenheit (Varietät), als unter dem Allgemeinen enthalten, denkt. Dazu gehört also

a. eine Classification des Mannigfaltigen (ein Hinaufsteigen durch Vergleichung des Mannigfaltigen zu höhern Begriffen);

b. eine Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, d. i. die Handlung, vom allgemeinen Begriff zu dem Besondern durch vollständige Eintheilung hinabzugehen, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird (B. II, 558. f.).

9. Man sollte, anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere

specificiren, sagen: man specificire den allgemeinen Begriff. Denn die Gattung ist, logisch betrachtet, gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen: die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idée eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser rohen Materien reden, oder wenn sie ein beschwornes Verzeichniss des Nachlasses eines Verstorbenen *specificatio jurata* nennen. Es ist aber klar, dass diese Principien eigentlich dem Vermögen der Vernunft, welches die reflectirende Urtheilskraft heisst, angehören, das dadurch die Einheit des empirischen Mannigfaltigen bewirken will, weil es dafür an gegebenen Principien fehlt. Die reflectirende Urtheilskraft könnte es aber ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihrer Verschiedenheit zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzte, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip, nehmlich dem, dass die Natur auch dem Vermögen der Urtheilskraft angemessen sei. So wird denn die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen. Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft (P. II. 579. f.). S. Zweckmässigkeit, Schluss und Heautonomie, 3.

Speculative Erkenntnifs,

ſ. **Erkenntnifs, ſpeculative.**

Spiel.

luſus, jeu. Das Spiel iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt (U. 175.). Die Arbeit iſt nehmlich eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm, und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt. Das Spiel hingegen macht durch ſich ſelbſt und ohne alle Rückſicht auf eine Wirkung Vergnügen. So ſieht man die Kunſt als ein Spiel an, und unterſcheidet ſie daher als frei von dem Handwerke oder der Lohnkunſt, ſ. Handwerk. Doch iſt in allen freien Künſten auch etwas Zwangsmäſsiges oder Mechaniſches, es läſst ſich daher nicht aller Zwang von ihnen wegnehmen, und diejenigen befördern ſie ſehr ſchlecht, welche ſie aus Arbeit in bloſses Spiel verwandeln wollen (U. 175. f.).

2. Die Empfindungen vergnügen unmittelbar durch ihr wechſelndes freies Spiel (daſs ſie keine Abſicht zum Grunde haben, die auf eine Regel einſchränkt), weil es das Gefühl der Geſundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an dem Gegenſtande dieſes Spiels und ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieſes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, obgleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein dem Grade dieſes Vergnügens proportionirtes Intereſſe nehmen. Dieſe Spiele der Empfindungen können eingetheilt werden, in das

a. Glücksſpiel;

b. Tonſpiel; und

c. Gedankenſpiel.

Das erſtere fordert ein Intereſſe, es ſeie der Eitelkeit (wie beim Schachſpiel) oder des Eigennutzes (wie beim Kartenſpiel); das Intereſſe am Spiel ſelbſt iſt aber gröſser; das zweite fordert bloſs den Wechſel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect hat und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt bloſs aus dem Wechſel der das Gemüth belebenden Vorſtellungen; ſ. Gedankenſpiel (U. 223. f. M. II. 723.).

3. Daſs die Glücksſpiele vergnügend ſeyn müſſen, ohne daſs man nöthig hat, intereſſirte Abſichten dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beinahe keine unterhalten. Die Affecten (Hoffnung, Furcht, Freude, Zorn, Hohn) ſpielen dabei. Das Glücksſpiel iſt aber kein ſchönes Spiel, denn es fordert noch ein anderes Intereſſe. Muſik aber und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können (U. 224. M. II. 724.).

4. Die Belebung in dieſen beiden letzten Spielen iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, ſie geſchieht nehmlich durch eine jenen Spielen correſpondirende Bewegung der Eingeweide. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, ſondern das beförderte Le-

bensgeschäft im Cörper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Gesundheit, welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen läfst, machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, dafs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann (U. 224. f.). S. übrigens Gedankenspiel, auch Weinen und Gemüthszustand.

Kant. Critik der Urtheilskr. 1. Th. §. 43. 3. S. 175. f. — § 5[illegible]. Anmerk. S. 223. ff.

Spinozismus,

s. Fatalismus, 11. und Fatum, 16. ff. Unter diesem Namen versteht man den Lehrbegriff, dafs das Weltganze ein Inbegriff vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen sei. Er ist nur eine bestimmtere Erklärung des Pantheismus, und leistet das nicht, was er leisten soll, s. Fatum, 18. f. und Zweckmäfsigkeit.

2. Der Urheber dieses Lehrbegriffs war Benedict von Spinoza, ein Portugiesischer Jude aus Amsterdam und 1632 gebohren, der im Judaismus keine Befriedigung fand, und daher von seiner Nation sehr verfolgt wurde. Er entsagte gänzlich aller positiven Religion, studirte des Descartes Philosophie, und lebte dabei vom Glasschleifen. Im Jahr 1664, als er schon seinen neuen Pantheismus Freunden mitgetheilt hatte, gab er eine Erklärung über das Buch des Descartes von den Principien heraus. Den Verfolgungen zu entgehen, lebte er im Haag ganz den Wissenschaften und lehnte sogar alle Einladungen zum Essen ab. Simon van Vries nöthigte ihm eine Pension von 300 Gulden auf. In seinem gan-

zen Betragen war Spinoza musterhaft, und starb im besten Lebensalter an der Auszehrung, nehmlich 1677 im 45. Jahr. Seine Schriften sind jetzt aufs neue herausgegeben worden von **Paulus**, unter dem Titel: *Bened. de Spinozae Opera quae supersunt omnia curate et c. accessionibus nonnullis edidit, vitam auctoris recens. de ingenio et fatis philosophici, quod indicavit, system. differuit Dr. Henr. Eberh. Gottlob Paulus, II. Tomi. Jenae* 1802. 8. *maj.* (Tiedemann Geist der spec. Phil. B. 6. Hauptst. 6. S. 203. ff.).

Spiritualismus,

spiritualismus, *spiritualisme*. Die Hypothese, dass die vernünftigen Weltwesen auch ohne Cörper lebend vorhanden seyn können. Wer behauptet, dass es Wesen gebe, welche, ohne eine sinnliche Qualität zu haben, Persönlichkeit besitzen, und ohne in irgend einem Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt, sich zu befinden, leben, der bekennt sich zum Spiritualismus (R. 192. *). Man kann den Spiritualismus eintheilen

a. in den psychologischen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Spiritualismus der Persönlichkeit, welcher annimmt, dass dieselbe Person, die vorher mit einem Cörper existirte, auch ohne diesen Cörper da seyn könne (oder die Behauptung: die Seele ist eigentlich der Mensch und eine eigene einfache Substanz (*natura simplex*) und

b. in den kosmologischen, oder, wie er auch heissen kann, den Spiritualismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, dass ein Weltwesen vorhanden seyn könne, ohne in irgend einem Ort

im unendlichen Raum, der die Erde umgiebt, da zu seyn (oder die Behauptung: es giebt denkende Wesen, die ohne Cörper existiren, *naturae ab omni corpore secretae, liberae*).

Dieser Spiritualismus ist der Vernunft günstiger als der Materialismus. Denn es ist unmöglich, sich eine Materie (etwas, das im äussern Sinn ist) verständlich zu machen, welche denkt (Bestimmungen hat, die nur im innern Sinn statt finden können). Was aber die Hauptsache ist, so wird durch den Materialismus unsere Existenz nach dem Tode der Zufälligkeit ausgesetzt, weil sie dann blofs auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen würde, anstatt dafs die Vernunft die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann (R. 192. *). S. übrigens Ich, 8. c. und Materialismus, 3.

2. Anaxagoras von Klazomenä, jetzt Kelisman in Ionien, f. Anaxagoras, behauptete, so weit unsere Nachrichten reichen, zuerst einen Gott, der mit der Materie nichts gemein habe, also den kosmologischen Spiritualismus. Wir haben eine Untersuchung über die Quellen seiner Kosmotheologie von Carus (*De Anaxagoreae Cosmo-theologiae fontibus scripsit Fr. Aug. Carus, Philos. D. et Prof. in Ac. Lips. Lipsiae* 1797. 4.), durch die er unter andern einen Beitrag zur Geschichte der Psychologie liefern wollte; und eine Abhandlung unter dem Titel: Anaxagoras aus Klazomenä und sein Zeitgeist. Eine geschichtliche Zusammenstellung vom Professor F. A. Carus (Fülleborns Beyträge B. 3. St. 10. S. 162. ff.) In jener Schrift hat Carus zuvörderst das zusammengestellt und untersucht, was in den Alten noch vom Anaxagoras über diesen Gegenstand zu finden ist. So sagte Anaxagoras: Ein Verstand (*νους, mens, intellectus*) fing an auf

die Elemente der Materie zu wirken. Dieſer Νοῦς (Nus) iſt mit keinen materiellen Theilen vermiſcht (ein unvermiſchtes, reines, einfaches Weſen), das allein von allen abgeſondert und für ſich exiſtirt. Er iſt alſo das allerreinſte, feinſte und ſubtilſte Weſen. Er folgt ſeinem eignen Willen, kann ſich ſelbſt bewegen, und erkennt alles. Es folgt hieraus, daſs Anaxagoras wirklich einen Baumeiſter der Welt gelehrt hat, der eine einfache von allem Materiellen reine Subſtanz ſei. Carus unterſucht ſodann die Quellen dieſer Lehren des Anaxagoras, und zwar zuerſt, was er davon ſeinem eigenen Kopfe zu danken hatte. Anaxagoras leugnete durchaus, daſs die Materie das Vermögen habe, ſich zu verändern, zu bilden und etwas abſichtlich zu machen, und glaubte daher eine andere Kraft mit dieſem Vermögen annehmen zu müſſen. Und dieſe Vorſtellung hatte Anaxagoras ganz aus ſich ſelbſt geſchöpft, indem, wie Carus zeigt, alles, was vorher von Gott gelehrt worden war, weit hinter der Vorſtellung des Anaxagoras von einer immateriellen ſubſtanziellen Vernunft zurückblieb, oder, wenn die Hebräer dergleichen Vorſtellungen hatten, ihm doch nicht bekannt ſeyn konnte.

3. Plato war durch ſeine Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen in den Stand geſetzt, dem Materialismus nach ſeinen Kräften zu ſteuern. Bei dem Plato bedeutet das Wort Seele (ψυχη) ſogar ein vorſtellendes Weſen ohne Cörper, z. B. die Gottheit. Die Seele iſt nach ihm kein anſchaulicher, ſondern ein denkbarer Gegenſtand (ἀορατον, νοητον), ein Ding an ſich. Sie kann nur durch einen reinen Begriff vorgeſtellt werden. Seine Beweiſe für dieſe Immaterialität der Seele ſind folgende:

a. Sie iſt nicht der menſchliche Cörper; denn der Cörper ſteht mit der Seele in dem Verhältniſs, wie das Werkzeug zu demjenigen, der

ſich deſſen bedient. Nun iſt aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu ſeinen Zwecken gebraucht; alſo iſt die Seele von dem Cörper verſchieden.

b. Sie iſt nicht ein anderer Cörper; denn ſie iſt unſichtbar (ἀοϱατον), denkt und erkennt und iſt alſo eine Spontaneität oder Selbſtthätigkeit; ein Cörper aber iſt ſichtbar und eine bloſs leidende Subſtanz.

c. Sie iſt nicht das Reſultat der Zuſammenſetzung cörperlicher Theile, welches die Alten eine Harmonie nannten; denn ſie hat über das Daſeyn in dieſem Leben hinausreichende Begriffe und alſo ein älteres und von dem Cörper unabhangiges Daſeyn; ſie hat überdem Beſchaffenheiten (z. B. die Spontaneität), die nicht in den Beſtandtheilen des Cörpers zu finden ſind.

d. Die Erſcheinungen des innern Sinnes fordern ein eigenes Princip, auch ſtreitet Freiheit, und folglich auch die Moralität mit dem Materialismus.

e. In der Handlungsweiſe der Seele ſelbſt liegt ein Grund für die Immaterialität der Seele. Sie erzeugt nehmlich reine Begriffe, welche etwas Unveränderliches zum Gegenſtande haben. Folglich muſs ſie ſelbſt unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit Einfachheit im Zuſammenhange ſteht, einfach, d. i. immateriell ſeyn.

Plato erklärt in keiner einzigen Stelle, wie man ihm Schuld gegeben hat, beſtimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie; und wenn er auch ſich die Immaterialität der Seele nicht ſo beſtimmt gedacht hat, als hier nach Tennemann (Syſtem der Platon. Philoſ. B. 3. S. 48. ff.) angegeben iſt, ſo darf man ihm doch

das Verdienſt nicht abſprechen, daſs er zuerſt den Begriff der Immaterialität als ein weſentliches Merkmal der Seele angegeben habe. Daſs Plato die Verbindung der Seele mit dem Cörper nicht für nothwendig gehalten habe, iſt auch nicht zu leugnen. Er hielt die Seele für ein denkendes Weſen, welches ohne Sinnlichkeit beſtehen kann; folglich muſste ihm nothwendig der Cörper für etwas Zufälliges erſcheinen, deſſen der eigentliche Menſch gar wohl entbehren könne. Die Seelen haben nach ihm vor dem Cörper exiſtirt, und haben gedacht, ehe ſie mit dem Cörper ſind vereinigt worden. Plato ſchloſs nehmlich von der Priorität gewiſſer Vorſtellungen auf die Präexiſtenz der Seele; eben ſo ſchlieſst er aus der Spontaneität und Immaterialität derſelben auf ihre Fortdauer nach dem Tode. Er nahm die Seelenwanderung als einen Zuſtand der Prüfung und Läuterung an, bis die Seele den höchſten Grad der geiſtigen Cultur erlangt und nicht wieder mit einem ſterblichen Cörper verknüpft werde.

4. Daſs es uncörperliche Weſen giebt, war vor Juſtin dem Märtyrer (gebohren 89 Jahr n. Chriſti Geburt) beſonders unter den Chriſten mehr geglaubt, als bewieſen worden, er ſtellte einige neue Gründe dafür auf. Der Cörper, ſagte er, iſt vernunftlos, nun giebt es aber Vernunft, alſo giebt es etwas uncörperliches. Der Cörper bedarf der Seele zum Leben und Empfinden, nicht aber die Seele des Cörpers, alſo iſt ſie vom Cörper verſchieden. Dieſe Seele iſt Subſtanz, denn der Seele Gegenwart macht den Cörper lebend, ihre Entfernung tödtet ihn, alſo iſt ſie für ſich beſtehend. (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. Th. 3. S. 173. f.).

5. Erſt Plotin, ein Aegypter, der 205 Jahr nach Chriſti Geburt gebohren wurde, erfand jenen Beweis, der bis jetzt der Spiritualiſten vor-

nehmste Stütze war. Aller Cörper, sagte er, ist leblos; denn wäre er lebend so müſste das Leben nur in Einem Theile des Cörpers, oder in mehrern, oder in allen seyn; oder es müſste aus der Zusammensetzung entspringen. Ist es nun in Einem oder einigen oder in allen Theilen, doch in letzterm Fall in jedem für sich, so kömmt es dem Cörper nicht als Cörper oder Zusammengesetztem zu. Im Zusammengesetzten aber kann es nicht seyn, weil die Zusammensetzung des Lebenden weder Leben noch Denken hervorbringt. Auch lehrt die Erfahrung, daſs in keinem Elemente von Natur Leben wohnt. Plotin behauptete auch eine Weltseele, und ob er gleich lehrte, ihre Substanz sei Licht, so eignete er doch diesem Lichte Uncörperlichkeit zu, doch ohne einen Beweis dafür aufzustellen. Diese Weltseele, sagt Plotin, ist das Wesen und die Quelle aller Seelen in der Welt, sie sind alle Ausflüsse der Weltseele und immateriell wie diese. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele sind folgende:

a. Der Cörper wächst und nimmt ab, nun ist die Seele durch den ganzen Cörper verbreitet, weil ihre bewegende und empfindende Kraft überall in demselben wahrgenommen wird; wächst nun die Seele mit dem Cörper und nimmt sie mit ihm ab, so muſs Seele hinzukommen oder weggehen, allein eine Seele aus Seelen zusammensetzen oder in solche theilen, scheint ungereimt. Also muſs Cörper hinzukommen oder weggehen; allein wie wird dieser belebt, wenn er leblos ist, wie kann er mit dem vorigen Eins und seiner Meinungen theilhaftig werden.

b. Nichts kann empfinden, als was im strengsten Verstande eins ist, und ohne alle Zusammensetzung aus Theilen; denn was empfinden soll, muſs den ganzen Eindruck des Gegenstandes aufnehmen, das Percipirende muſs überall dasselbe

ſeyn. Setzt, es habe mehrere Theile: ſo wird entweder jeder ſeine Empfindung für ſich haben, wie wenn ich und du etwas ſehen, folglich wird der eine vom Eindruck des andern nichts wiſſen. Oder, weil der Eindruck auf ein Ausgedehntes gemacht wird, ſo hat die Empfindung ſo viel Theile als das Empfindende. Dann empfindet jeder Theil ſeinen eigenen Eindruck, nichts den Eindruck des Ganzen. Oder, wenn jeder Theil das Ganze empfindet, ſo wird das Ganze vielfach empfunden werden.

c. Iſt das Empfindende Cörper, ſo kann das Empfinden nichts anders ſeyn, als etwas der Eindrückung des Siegels auf Wachs Gleichendes. Nun laſst das, was den Eindruck empfängt, weich ſeyn, ſo bleibt der Eindruck nicht, laſst es hart ſeyn, ſo kann es nicht mehrere Eindrücke aufnehmen.

d. Die Empfindung des Schmerzes zeigt das nehmliche. Soll das empfindende Weſen jeden Schmerz an ſeinem Ort empfinden, ſo muſs es überall einerlei und folglich kein Cörper ſeyn.

e. Die Denkkraft iſt von der Empfindungsfähigkeit weſentlich verſchieden; nun iſt empfinden, etwas durch den Cörper wahrnehmen, alſo denken, etwas nicht durch den Cörper wahrnehmen. Die Seele kann demnach durchaus nicht Cörper ſeyn.

f. Die Denkkraft giebt uns Begriffe vom Einfachen und Immateriellen, es iſt aber widerſprechend, daſs das Zuſammengeſetzte und Cörperliche etwas Einfaches und Uncörperliches denken ſollte.

Endlich behauptete Plotin auch die Möglichkeit der Exiſtenz der Seele ohne Cörper und die

Unſterblichkeit derſelben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſ. Th. 3. S. 292. ff.).

6. Von Plotin an bekannten ſich die Alexandriniſchen Philoſophen zur Lehre von der uncörperlichen Natur der Seele; aber erſt Auguſtin bedient ſich wieder ganz neuer Beweiſe dafür. Sie lauten ſo:

a. Eine Linie, oder ein Punct, iſt nichts Cörperliches. Von dieſem Uncörperlichen hat unſere Seele Begriffe, und kann demnach nicht cörperlich ſeyn. Was uncörperliche Dinge ordnet, muſs ſelbſt uncörperlich ſeyn.

b. Die Seele iſt bei den Empfindungen ganz in jedem Theile des Cörpers, denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele, ſie iſt alſo ganz überall, wo ſie empfindet. Sie empfindet ferner jeden Eindruck an ſeinem eigenen Orte, ohne ſich dahin zu bewegen, folglich iſt ſie ganz an allen Orten, wo eine Empfindung zu Stande kommen kann. Nun kann aber kein Cörper zugleich an mehreren Orten ganz ſeyn; folglich muſs die Seele uncörperlich ſeyn.

c. Durch ſtarke Anſtrengung kann die Seele allen Cörpereindrücken ſich verſchlieſsen. Sie kann mit offenen Augen nicht ſehen, mit unverſtopften Ohren nicht hören, u. ſ. w. Alſo iſt ſie von den Organen weſentlich verſchieden, und ganz anderer Natur, als ein Cörper.

d. Da wir denken, ſo leben und exiſtiren wir. Man kann daran nicht zweifeln, ſonſt würde einen ſelbſt der Zweifel davon überführen; denn wer zweifelt, lebt und exiſtirt. Hiervon iſt alſo unerſchütterliche Gewiſsheit vorhanden; ob aber das denkende Weſen cörperlich ſei oder nicht, iſt nicht ſo gewiſs. Die Seele iſt alſo nichts Cör-

perliches, denn sonst müsten wir es so gewiss erkennen und wahrnehmen als unsern Cörper und alles, was zu unserm Wesen gehört.

e. Dass die Seele darum, weil sie mit dem Cörper wächst, ein Cörper seyn müsse (s. Materialismus 5. c.) folgt nicht, sagt Augustin. Wachsthum der Seele besteht bloss im Zunehmen an Kräften, und an Vollkommenheiten, welches Wachsthum an Ausdehnung nicht zur nothwendigen Folge hat.

f. Ist die Seele kein Cörper, so ist sie ohne alle Ausdehnung. Nun ist die Seele besser als alle Cörper und auch als eine Linie, also ist die Seele nicht ausgedehnt und untheilbar.

g. Der Seele Gegenwart im ganzen Cörper ist keine räumliche. Gleichwie wir am weit entfernten Firmament die Sonne zu sehen vermögen, ohne durch das Firmament selbst ausgedehnt zu seyn, so kann die Seele durch den ganzen Cörper empfinden, ohne ihn räumlich zu erfüllen. Unsere Vernunft, sagt Augustin, ist sonder Zweifel edler, als unser Cörper, weil sie unveränderlich ist. Sie ist also eine nie sterbende Substanz, weil der Cörper Substanz ist, und nicht Substanz seyn, Nicht und also schlechter seyn hiesse, als der Cörper (Tiedemann, a. a. O. S. 499. ff.).

7. Claudian Mamertus gab folgende Gründe für die Unräumlichkeit der Seele:

a. Was im Ganzen so gross ist, als in allen seinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun ist aber so viel Leben in jedem Theile des Cörpers als im Ganzen, und dies Leben ist die Seele; folglich u. s. w.

b. Das Gedächtniss ist eine in keinem Raum eingeschlossene Kraft; also auch die Seele unräum-

lich und uncörperlich, denn die ganze Seele denkt und erinnert ſich (Tiedemann, a. a. O. S. 549.).

8. Heinrich More, ein Engländer, gebohren 1614, folgerte die Immaterialität der Seele daraus, daſs ihre Vermögen unmöglich Modificationen der Organe ſeyn können. Allein dieſe Immaterialität geht ihm nicht bis zur vollkommenen Einfachheit; alle Seelen ſind ausgedehnt, nur nicht cörperlich und theilbar (Tiedemann. Th. 5. S. 507.).

9. Descartes lehrte: daſs Seele und Cörper weſentlich verſchieden wären; denn, ſagt er, daſs ich bin, weiſs ich, daſs aber etwas Cörperliches ſei, daran kann ich noch zweifeln. Die Seele iſt nach ihm einfach, und ohne alle Ausdehnung, weil ſie von ihrem Daſeyn gewiſs iſt, während ſie am Daſeyn der Cörper zweifelt; der Cörper iſt nur das Werkzeug der Seele, nach welchem ſich die Seele richten muſs, wie ein Künſtler bei ſeinen Arbeiten nach ſeinen Werkzeugen (Tiedemann Th. 3. S. 122. ff.).

10. Bayle (Wörterb. Art. Leucippus, Anm. E.) hat auch einen eigenen Beweis für die Einfachheit der Seele gegeben. Wenn eine Subſtanz, die da denkt, ſagte er, auf keine andere Art Eins wäre, als auf die Art, wie eine Kugel Eins iſt: ſo würde ſie niemals einen Baum ganz ſehen, ſie würde niemals den Schmerz ganz empfinden, den ein Schlag erregt, ſondern jeder einzelne Theil würde nur etwas davon empfinden und nichts das Ganze.

11. Leibnitz ſetzte alles aus einfachen Subſtanzen, die er Monaden nannte, zuſammen, ſ. Leibnitz, V. Die Seele iſt nach ihm eine ſolche Monade, die aber Apperception, Empfindung und Gefühl hat, die Materie hingegen iſt nur die Erſcheinung vom leidenden Zuſtande der Mona-

den. Von der Seele uncörperlichen Natur gab er zweierlei Beweiſe, die ſchlechthin einfache Handlung des Bewuſstſeyns, und die Thätigkeit (Spontaneität) des Denkens (*Leibnitz Oeuvres philoſ. p.* 126. *Opp T. II. p. I. p.* 22. 230).

12. Wolf (*Pſychologia rat.* §. 44. *ſqq.*) beweiſet auch, daſs die Seele nicht materiell, oder kein Cörper ſeyn kann. Ein Cörper, ſagt er, kann nicht denken. Denn zum Denken gehört Bewuſstſeyn deſſen, was man denkt, dieſes aber iſt für den Cörper nicht möglich. Alle Veränderung des Cörpers beruhet nehmlich auf Bewegung; ſollte er nun Bewuſstſeyn haben, ſo müſste dieſes in der Bewegung materieller Theile beſtehen, dann wäre aber nichts da, wodurch dieſe Bewegung zum Bewuſstſeyn käme; da wir nun aber beim Denken uns nicht nur der einzelnen Vorſtellungen, ſondern auch der Vergleichung derſelben bewuſst ſeyn müſſen, ſo iſt das Denken für den Cörper unmöglich. Da nun die Seele kein Cörper, und auch keine Eigenſchaft deſſelben ſeyn kann, ſo iſt ſie eine einfache Subſtanz, und gänzlich vom Cörper unterſchieden.

S. über alle dieſe Beweiſe den Art. Immaterialität.

Kant. Relig. 3. St. S. 192. *) f.

Tiedemann, Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. Bände, Marburg, 1791 — 1797. 8.

Spitzfindigkeit,

leere, eitele Vernünftelei, *vana argutatio, vaine argutie.* Die Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (welche Bemerkung Subtilität heiſst), wenn ſie die Erkenntniſs nicht weiter bringt

(A. 123.); oder auch, wenn man mit einer geringern Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf (L. 80.) Sie iſt alſo eine eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes. So war es eine leere Spitzfindigkeit des Petrus Lamberdus, daſs er die Frage aufwarf und unterſuchte, wie der Ausdruck, Gott iſt Menſch geworden, zu verſtehen ſei, wenn er mit dem Begriff der Philoſophie von Etwas verglichen werde, ob man dann ſagen könne, Gott ſei Etwas geworden, oder er ſei nicht Etwas, das iſt Nichts geworden (Boſſuet fortgeſetzt von Cramer, 7. Th. S. 11.). Solche Unterſuchungen, bei denen der Verſtand einen unnützen Aufwand macht, heiſsen auch Subtilitäten (*nugae difficiles*), die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (L. 80.).

Spontaneität,

ſ. Logik, 1. b.

Spottſucht,

ſ. Tadelſucht.

Sprichwort,

ſ. Vorurtheil.

Spröde,

fragile, caſſant. Spröde heiſst ein ſtarrer Cörper, wenn ſeine Theile nicht können

an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen (N. 89.) — mithin wenn der Zuſammenhang derselben nicht kann verändert werden, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Ein ſolcher Cörper dehnt oder ſtreckt ſich nicht unter dem Hammer; er zerbricht vielmehr unter demſelben. Spröde Cörper heiſsen daher auch zerbrechlich, und wenn ſie ſich durch geringe Kraft in ſehr kleine Theile zertrennen laſſen, zerreiblich (*friabilia*). Beiſpiele ſpröder Cörper ſind Glas, Porcellan, gehärteter Stahl, der Glastropfen, bologneſer Flaſchen, mehrere Cörper in der Kälte (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Spröde).

Spruch,

ſ. Vorurtheil.

Sprung,

im Schlieſsen, *saltus*. Die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo daſs die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird (L. 211.). Ein ſolcher Sprung iſt rechtmäſsig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; unrechtmäſsig (*illegitimus*) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. Bei einem Sprung im Schlieſsen wird nehmlich ein entferntes Merkmal mit einem Subject ohne Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft. S. Schluſs.

Staat,

civitas, *état*. Das Ganze der Einzelnen im Volke, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder (K. 161); oder, die Vereinigung

einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen (K. 164.).

2. Wenn die Rechtsgeſetze, unter welchen eine Menge von Menſchen vereinigt gedacht wird, als Geſetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äuſsern Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, ſo iſt die Form dieſes Ganzen einer Menge von Menſchen die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee. Dies iſt nehmlich die Idee davon, wie ein Staat nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll. Dieſe Idee eines Staats ſoll jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen, alſo im Innern, zur Richtſchnur (Norm) dienen. Das gemeine Weſen (*res publica latius ſic dicta*) heiſst der Staat, ſeiner Form wegen, weil er durch das gemeinſame Intereſſe aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſeyn, verbunden iſt (K. 161. 164. f.).

3. Staatencongreſs, ſ. Friede, 2.

4. Staatenrecht, ſ. Völkerrecht.

5. Staatenverein, ſ. Friede, 2.

6. Staatsbürger, ſ. Freiheit, geſetzliche.

7. Staatsbürgerrecht, Staatsrecht, (*jus civitatis*, *droit civil*), das Syſtem von Geſetzen für ein Volk (K. 161. Z. 19), ſ. Recht, öffentliches und Völkerrecht.

8. Staatsform, ſ. Souverän und Staatswürden.

9. Staatsklugheitsproblem, ſ. Politiker, 6.

10. Staatsverfaſſung, ſ. Plato, 7. und Anfang, 8.

11. Staatsweisheitsproblem, ſ. Politiker, 6.

12. Staatswürden, diejenigen Würden im Staate, welche als weſentliche Würden aus der Idee eines Staats überhaupt (ſ. Staat, 2.) zur Gründung deſſelben (zu ſeiner Conſtitution) nothwendig hervorgehen (K. 168.). Wenn man den allgemein vereinigten Willen im Staat in Betrachtung zieht, ſo läſst er ſich nur in dreifacher Perſon (*trias politica*, *trinité politique*) denken:

a. die Herrſchergewalt (*poteſtas legislatoria*) oder die des Geſetzgebers (Souveränität);

b. die vollziehende Gewalt (*poteſtas rectoria*) oder die des Regierers (zu Folge dem Geſetz); und

c. die rechtſprechende Gewalt (*poteſtas judiciaria*) oder die des Richters (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Geſetz).

Dieſe drei Gewalten im Staate ſind nun Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniſs eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk ſelbſt ſeyn kann) zu der vereinzelten Menge des Volks als Unterthans (des Gebietenden gegen den Gehorſamenden) (K. 165. 168). In der Vereinigung dieſer drei verſchiedenen Gewalten nach Freiheitsgeſetzen beſteht das Heil des Staats oder gemeinen Weſens (*ſalus reipublicae ſuprema lex eſto*). Durch dieſe

drei Gewalten hat auch der Staat ſeine Autonomie, d. i. daſs er ſich ſelbſt nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält (K. 172.).

Kant met. Anf. der Rechtsl. §. 43. ff. S. 161. ff.

Stärke,

ſ. Seelenſtärke.

Statuiren,

ſoutenir. Wenn man den Glauben woran in ſeine Maximen, entweder der theoretiſchen oder praktiſchen Vernunft, aufnimmt, ohne doch die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Gegenſtandes nachweiſen zu können, oder auch nur etwas darüber auszumachen, ſo heiſst das einen ſolchen Gegenſtand ſtatuiren. Mag z. B. ein Richter auch noch ſo wundergläubig in der Kirche ſeyn, im Gerichtshofe ſtatuirt er keine Wunder. So ſtatuirt der ſich aufrichtig Beſſernde keine Wunder in ſeinem Beſſerungsgeſchäft, mögen auch himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken. Lavater ſtatuirte, daſs man Wunder bewirken könnte, wenn man recht feſt daran theoretiſch glaube und in dieſem Glauben Gott im Gebet darum bitte (R. 122. *).

Statut,

ſ. Satzung.

Stetigkeit,

ſ. Continuität.

Stiftung,

ſanctio testamentoria beneficii perpetui, fondation, iſt die freiwillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt (K. A. 21.). Eine ſolche Stiftung heiſst

2. eine ewige Stiftung, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt (K. A. 21.). Der Staat muſs nehmlich für ewig angeſehen werden. Sie heiſst aber

3. eine fromme oder milde Stiftung, wenn ſie wohlthätige Zwecke, die von der Religion empfohlen werden, zur Abſicht hat, z. B. Wittwenhäuſer, Hoſpitäler und dergleichen. Die Wohlthätigkeit einer Stiftung iſt entweder

a. für das Volk überhaupt gemacht, z. B. die Hoſpitäler und Findelhäuſer; oder

b. für einen nach gewiſſen Grundſätzen vereinigten Theil des Volks, z. B. die Kirchen; oder

c. für einen Stand, z. B. die geiſtlichen und weltlichen Orden; oder

d. für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten, z. B. die Majorate (K. A. 21. f. K. 186. f.).

4. Von dieſen Corporationen im Staate und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun,

ſie können nicht aufgehoben werden. Der Grund dieſer Behauptung iſt, weil das Vermögen durch Vermächtniſs zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſei, und alſo durch Aufhebung einer ſolchen Verfaſſung Jemanden das Seine genommen werde (K. A. 22.).

5. Die wohlthätige auf dem Staatsvermögen fundirte Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke (z. B. in Stiftern und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe, ſondern der Sinn des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung anräthig machen, wenigſtens der beſtehenden Form derſelben. So hat man gefunden, daſs der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler durch eine (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirte) Geldſumme verſorgt werde, als durch die Aufnahme deſſelben in eine dazu geſtiftete Anſtalt. Denn eine ſolche Anſtalt wird durch das dafür nöthige Perſonale koſtbar, beſchränkt die Freiheit der darin lebenden Armen ſehr, dahingegen der Arme für die ihm gereichte Summe ſich einmiethen und verſorgen kann, wo er will und wie er will. Hebt der Staat nun ſolche Anſtalten auf, und wendet das dazu vermachte Geld doch zur Unterſtützung und Verpflegung der Armen an, ſo nimmt er dem zum Genuſs dieſer Stiftung berechtigten Volk nicht das Seine (K. A. 22. f.).

6. Die katholiſche Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, beſitzt mit Begünſtigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen. Dieſe Güter gehören einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) an, welchem ſie die Weltlichen durch Vermächtniſs zum Heil ihrer Seelen hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand ein durch päpſtliche

Bullen hinreichend documentirtes erbliches Befitzthum. Kann man nun wohl annehmen, dafs dieses Verhältnifs der Geiftlichen zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den erftern könne genommen werden, und würde man damit nicht Jemanden mit Gewalt das Seine nehmen? (K. A. 23.)

7. Die Frage ift hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne? Denn zwei oberfte Gewalten können einander ohne Widerfpruch nicht untergeordnet feyn. Dafs nur die politifch-hierarchifche Verfaffung Beftand an fich haben könne, d. i. die Unterordnung der Kirche unter dem Staat, ift an fich klar. Denn alle bürgerliche Verfaffung ift von diefer Welt, weil fie eine irdifche Gewalt (der Menfchen) ift, die fich fammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läfst. Die hierarchifch-politifche Verfaffung, d. i. die Unterordnung des Staats unter der Kirche, ift nicht möglich. Denn das Reich der Gläubigen ift im Himmel und in jener Welt, und hienieden den Leiden diefer Zeit und der Obergewalt der Weltmenfchen unterworfen; alfo ift keine auf jenes unfichtbare Reich fich beziehende irdifche Verfaffung, die zu oberft die Menfchen beherrfchte und gleichfam alle irdifche Gewalt der einzigen Gewalt des Gewiffens und Glaubens an Gott unterwürfe, möglich. Alfo findet nur die erftere Verfaffung ftatt, und die Kirche mufs als etwas dem Staate Zugehörendes angefehen werden (K. A. 23. f.).

8. Religion (in der Erfcheinung) kann von keiner ftaatsbürgerlichen Gewalt dem Volk weder aufgedrungen, noch genommen werden. Eben fo wenig kann (wie es wohl in Grofsbritannien mit der Irländifchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes feiner unter-

schiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden (K. A. 24.).

9. Wenn nun die Mitglieder einer gewissen Kirche eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien nach dem Tode jener Eigenthümer derselben der Kirche als Eigenthum zufallen sollen, und der Staat sich so an diesem oder jenem Theil oder auch ganz der Kirche lehnspflichtig macht: so kann der Staat diese ihm von der Kirche aufgelegte Last beliebig wieder abwerfen. Denn eine solche Kirche selbst ist ein bloss auf Meinung errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so bemächtigt sich der Staat mit vollem Recht des angemassten Eigenthums der Kirche wieder, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei zu halten sind (K. A. 24. f.).

10. Selbst Stiftungen für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat darf sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einrichten. Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. etwas an die Stelle des bettelhaften Singens der Currendeknaben zu setzen, mit dessen Ertrag die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds ergänzt wird), darf Niemanden wundern; denn der Stifter will gemeiniglich in seiner Stiftung auch unsterblich seyn. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fort-

schritte desselben zum Bessern entgegen ist (K. A. 26.).

11. Die Würde, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höhern Standes macht, ist der Adel. Auch nennt man die Besitzer dieser Würde selbst, als eine Art von Corporation, den Adel eines Landes. Dieser Adel ist also vom bürgerlichen Stande, d. i. dem, in welchem das Volk ist, unterschieden. Er erbt den männlichen Nachkommen an, den weiblichen aber nur im unverheiratheten Stande. Durch die Mannspersonen geht er aber auch auf das weibliche Geschlecht unadlicher Geburt in der Ehe über, nehmlich, der adliche Ehemann theilt der unadlich gebohrnen seinen Rang mit, aber nicht umgekehrt, sondern die adlich gebohrne fällt dadurch, dass sie einen Unadlichen heirathet, in den bloss bürgerlichen Stand (des Volks) zurück. Die Frage ist nun:

a. ob der Souverän eines monarchischen Staats einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. Ist es dem Recht des Volks gemäss, einen Stand von gebohrnen Befehlshabern (wenigstens Privilegirten) über sich zu haben? Hier kommt es nehmlich nicht auf den Vortheil, sondern auf das Recht des Souveräns und Volks an. Die Beantwortung dieser Frage geht nun aus dem Princip hervor:

> Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschliessen.

Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienst vorhergeht, ein Begriff ohne

alle Realität. Denn der Vorfahr konnte sein Verdienst doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille zu verdienstlichen Thaten auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so kann der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ (das ihm in der Natur ohne allen Grund ist und keine Realität hat) nicht zusammenstimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen, folglich ist der Erbadel ein widerrechtlich ertheilter Vorzug. Es ist nun

b. die Frage: wenn eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen ist, ist dieser Stand nun auf ewig begründet, oder hat das Staatsoberhaupt die Befugniss diesen Standesvorzug aufzuheben? Nimmt der Souverän, wenn er den Adelstand als Standesvorzug aufhebt, nicht seinem adlichen Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt? Das letztere kann nicht behauptet werden, denn der Adel ist eine temporäre Zunftgenossenschaft (Corporation) des Staats. Diese Staatseinrichtung muss sich also nach den Zeitumständen bequemen, und darf dem allgemeinen Menschenrechte der Gleichheit in der Geburt, für die er nicht kann, und das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun. Denn der Rang des Edelmannes im Staate ist von der Constitution selbst nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben (gehört nicht zur Substanz der Constitution), was nur durch Inhärenz in dem Staat existiren kann; denn im Stande der Natur giebt es keine Edelleute. Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst,

nicht über Beraubung des Seinen klagen. Denn er konnte den Adel nur unter der Bedingung das Seine nennen, dafs die Staatsform fortdauerte, durch welche er den Adel erhielt; der Staat hat aber das Recht, diese Staatsform abzuändern (z. B. in den Republicanismus ohne Adel umzuformen). Der Staat kann aber auch, wenn er seine Constitution nicht ändert, den begangenen Fehler der Stiftung eines Erbadels durch Eingehenlassen und Nichtbesetzung der Stellen (Unterlassung des Adelns) allmählig wiederum gut machen, und so hat er ein Recht, diese Würde provisorisch (bis sie von selbst aufhört) dem Titel nach fortdauern zu lassen (K. 191. ff. K. A. 26. f.).

12. Die Ritterorden (als Corporation, oder auch blofs Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Personen) und der Vorzug, gewisse Zeichen derselben zu tragen, geben ebenfalls kein Recht eines ewigen Besitzes. Die Comthureien können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, den Staat durch die Kriegsehre wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der Bedingung, die lebenden Comthurs zu entschädigen) aufgehoben werden. Da der Grund des Besitzes in der Volksmeinung lag, so ist die Klage unstatthaft, diese Aufhebung sei Beraubung des Eigenthums. Denn sobald jene Volksmeinung erlosch, so mufste auch das vermeinte Eigenthum aufhören. Unter der Erlöschung der Volksmeinung ist aber zugleich die Entstehung einer richtigern Einsicht derer zu verstehen, welche auf die Leitung des Volks durch ihr Verdienst den gröfsten Anspruch haben; es geschieht dies gleichsam nach einer Appellation der bessern Einsicht des Volks und seiner Leiter an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*) (K. 184. f. K. A. 27.).

13. Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, nach der in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr seyn soll (nach der Analogie mit einer monarchisch - erblichen Verfassung eines Staats, wo immer der nächste von der regierenden Familie der Landesherr ist), so kann eine solche Stiftung mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten (gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete) fortdauern. Es kann nicht gesagt werden, eine solche Stiftung eingehen zu lassen, sei eine Verletzung derselben und des Willens des Uranherrn selbst. Denn der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen nicht weiter aufkommen zu lassen (K. A. 27.).

Stoff

der Sinnlichkeit. Die Bestimmung des Vorstellungsvermögens, seiner Sinnlichkeit gemäss (E. 56.). Die Bestimmung des Sinnes des Gesichts, wodurch es möglich wird, dass ich einen Stern sehe, oder die Empfindung des Sternlichts, ist z. B. ein solcher Stoff der Sinnlichkeit. Dieser Stoff ist entweder ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori*, oder *a posteriori*. Der erstere wird uns durch die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit selbst gegeben, z. B. das Mannigfaltige des Raums und der Zeit, welches Form der Anschauungen und der Sinnlichkeit selbst ist. Es ist der Stoff zu den reinen Verstandesbegriffen, die mit ihnen Schemate bilden (C. 102. 160.*)). Der andere Stoff wird uns empirisch gegeben.

Den Satz: dass dieser Stoff etwas Mannig-

faltiges sei, sagt Schwab (Preisschr. S. 154, 13.), hat Kant nicht bewiesen. Reinhold aber habe ihn in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens zu beweisen gesucht, allein dieser Beweis sei ihm mislungen. Er habe darum nachher folgenden Beweis versucht (Beyträge zur Berichtigung der Misverständnisse S. 199.): Durch den Stoff werde das Object vom Subject unterschieden, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verschiedenheit seiner Bestimmungen, d. i. durch die Mannigfaltigkeit seiner Merkmale unterschieden werden. Hierauf antwortet nun Schwab: Zu diesem Unterschiede sei eine einzige Bestimmung hinreichend, und also folge hieraus keine Mannigfaltigkeit der Merkmale. Triumphirend setzt nun Schwab hinzu: Man kann überhaupt sagen, dass wenn man die Beweise prüft, wodurch die kritische Philosophie ihre Fundamentalsätze zu erhärten sucht, diese Philosophie eben so schwach, wie jede andere erfunden wird. Allein man muss sagen, dass dieser Triumph zu frühzeitig sei, denn Schwab hat nicht daran gedacht, dass der Natur unsers Verstandes nach alles Empirische wenigstens zwei Bestimmungen haben muss, nehmlich den gemeinsamen Begriff und den specifischen Unterschied.

Der Natur unsers Erkenntnissvermögens gemäss müssen wir uns nehmlich vorstellen, dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit diesen Stoff geben, oder den Grund der Empfindungen enthalten. Denn es ist die Natur unsers Erkenntnissvermögens, dass alle wirkliche Veränderung der Gegenstände unsrer Erkenntniss einen Realgrund oder eine Ursache haben muss, folglich auch die Empfindung in unsern Sinnen. Nun können wir aber diesen Realgrund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen (das ist der Gegenstände der Sinne) nicht selbst wiederum in Gegenständen der Sinne suchen,

weil bei diesen wiederum dieselbe Frage seyn würde. Daher sieht sich die Vernunft genöthigt, den endlichen Grund der Empfindungen in etwas Uebersinnlichem (einer Idee der Vernunft) zu setzen, wovon wir aber, selbst vom Daseyn desselben, keine Erkenntnifs haben können. Die Gegenstände geben als Dinge an sich den Stoff zu der empirischen Anschauung (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäfs, zu bestimmen), sagt die Vernunft, und vollendet damit die Antwort auf die Verstandesnachfrage nach dem Grunde dieses Stoffs. Zugleich aber hat diese Antwort auch für den Verstand eine gewisse Genugthuung, der von dem Stoff der Sinnlichkeit durchaus und mit Recht behauptet, er sei eine Wirkung, deren Ursache aber nicht in den Sinnen und im Erkenntnifs liegen könne, und doch wie alles Wirkliche eine Ursache haben müsse. Diese Ursache giebt nun die Vernunft her durch die Idee eines Dinges an sich, von der der Verstand, aus Mangel eines gegebenen Stoffs, und des Schemas, nichts, und also auch nicht einmal das Daseyn erkennen kann, weil Daseyn Erfüllung einer bestimmten Zeit ist, in der sich doch das Ding an sich nicht befindet. Am allerwenigsten aber sind die Dinge an sich selbst der Stoff der empirischen Anschauungen, denn Empfindung und ein Ding an sich seyn, ist ein offenbarer Widerspruch (E. 55. f.).

2. Mit dieser Erläuterung ist der Widerspruch völlig gehoben, den Eberstein (Gesch. der Log. und Metaph. B. 2. Zeitr. 2. S. 183. f) in Kants Behauptung hierüber findet. Eberhard hatte nehmlich gesagt: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe seien keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge, ihre letzten Gründe seien Dinge an sich.“ Kant sagte von dieser Stelle: „welches alles die Kritik buchstäb-

lich und wiederholentlich gleichfalls behauptet" (E. 41. f). Eberstein aber sagte: wie diese Lehre mit dem Satze: Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, sind an Erkenntniss leer (E. 54. f.) harmonirt, ist wirklich schwer einzusehen. Ein Recensent in der Jenaer Allg. Lit. Zeit. hatte Kant durch Annahme eines Schreibefehlers zu retten gesucht. Eberstein aber setzte den Ungrund einer solchen Rettungsart in einer kleinen Schrift ins Licht. Kant meinte aber offenbar, empirische Raumes- und Zeitvorstellung haben ihren Grund ausser dem Vorstellungsvermögen und nicht wieder in Erscheinungen. Das hat allerdings die Kritik buchstäblich behauptet (C. 522. f.), und den intelligibeln Grund des Stoffs der Erscheinungen das transscendentale Object genannt. Die wahren erkennbaren Dinge setzt Eberhard in jener Stelle den Erscheinungen entgegen, und das, will Kant sagen, habe er auch gethan; und die Vernunft fordere es, den Erscheinungen einen Grund zu setzen, der das wahre Ding an sich sei. Nur das Wort erkennbar ist hier allein ein Stein des Anstosses, allein die Stelle E. 54. f. zeigt offenbar, dass Kant unmöglich kann behauptet haben, dass die Kritik die Dinge an sich für erkennbar, im strengsten Sinne des Worts, ausgegeben habe, da er E. 55. ausdrücklich sagt, dass wir davon keine Erkenntniss haben können; also hat Kant entweder das Wort erkennbar in Eberhards Stelle übersehen, als er sagte, die Kritik behaupte dasselbe; oder, da Eberhard die wahren erkennbaren Dinge den Erscheinungen entgegensetzt, so verstand Kant unter den erstern nicht Dinge, die wir erkennen können, sondern blos Dinge, die nicht erscheinen, sondern blos durch den Verstand gedacht werden, so dass erkennbar nichts weiter als das deutsche Wort für intelligibel ist. So

ſagt Kant an einem andern Ort (R. 26.): Jene iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieſe Stelle, dünkt mich, beweiſet hinlänglich, daſs Kant unter dem Wort erkennbar intelligibel verſtand. Die wahren intelligibeln Dinge ſind aber für uns, und das iſt und bleibt die ewig unumſtöſsliche Lehre der Kritik, für uns nicht, im ſtrengſten Sinne des Worts, erkennbar.

Stoicismus,

moraliſcher, ſ. Glückſeligkeit, 16. und Chriſtenthum, III.

Stolz,

ſ. Hochmuth. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlecht ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, iſt nur ein ſchöner Fehler. Denn theils würden die Mannsperſonen übel daran ſeyn, wenn die Frauenzimmer die Schmeicheleien derſelben nicht gern ſähen, theils belebt die Eitelkeit die Reitze des andern Geſchlechts. Es iſt dieſe Neigung ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen und muntern Witz ſpielen zu laſſen, ingleichem durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern und die Schönheit zu erhöhen. Dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen, iſt ſehr ungezogen, weil hierin wirklich viel Artiges und nichts Beleidigendes für Andere iſt. Ein hierin gar zu flatterhaftes und gaukelndes Frauenzimmer heiſst eine Närrin, welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als Narr vom Manne gebraucht, ſo

gar, daſs es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Man muſs aber jederzeit Eitelkeit und Aufgeblaſenheit unterſcheiden; die erſtere ſucht Beifall und ehrt gewiſſermaſsen diejenigen, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweite glaubt ſich ſchon im völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben ſtrebt, gewinnt ſie auch keinen; das aufgeblaſene Weſen verunſtaltet alſo gänzlich den Geſchlechtscharakter des weiblichen Geſchlechts (S. II, 335. f.). Verunzieren demnach einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer nicht, ſo veruneinigen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, das ſchöne Geſchlecht deſto mehr unter einander. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der andern Reitze zu verdunkeln ſcheint. Nehmlich diejenigen, die noch ſtarke Anſprüche auf Eroberungen machen, ſind ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande (S. II, 337.).

Stoſs,

ſ. Berührung.

Strafe,

τιμωρια, *poena*, *peine*, ſ. Expoſition, 30. So heiſst der rechtliche Effect einer Verſchuldung, welcher durchs Geſetz gedrohet iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur Unterlaſſung der That ſeyn kann (K. XXIX.), ſ. Belohnung.

2. Man theilt die Strafen ein in natürliche und richterliche Strafen. Die natürliche Strafe (*poena naturalis*, *peine naturelle*) iſt eine ſolche, dadurch das Laſter ſich ſelbſt

bestraft, z. B. die Unmäſsigkeit bestraft sich selbst durch Verkürzung des Lebens, die sie zur Folge hat; die Beleidigung Andrer im Naturstand bestraft sich selbst, durch die Uebel, die sie sich von den Andern zuzieht (K. 196.).

3. Richterliche Strafe (δικη, *poena forensis*, *peine judiciaire ou humaine*) ist eine solche, dadurch der Richter den Uebertreter des Gesetzes straft, und die der Gesetzgeber für diese Uebertretung verordnet hat. Bei dieser Strafe ist zuvörderst die Frage: was hat sie für einen Zweck. Plato giebt im Gespräche Gorgias zwei Zwecke an: die Besserung des Uebertreters (νουθεσια, *) κολασις, **) ſ. παραινεσις ***) und das Beispiel für Andere (παραδειγμα). Taurus, der einen (leider verloren gegangenen) Commentar über den Gorgias geschrieben hatte, setzte noch einen dritten Zweck hinzu: die Vergeltung (τιμωρια) (*Auli Gellii lib. VI. cap. XIV.*). Clemens Alexandrinus (*Pädag. lib. I. cap. VIII.*) macht einen Unterschied zwischen Züchtigung (κὸλασις) und Bestrafung (τιμωρια). Die Züchtigung, sagt er, ist zur Besserung (ἀγαθω) und zum Nutzen des Gezüchtigten. Denn sie ist die Besserung (ἐπανορθωσις) des Widerstrebenden; soll aber nicht Strafe seyn. Denn die Strafe ist die Wiedervergeltung des Uebels, die zum Besten des Strafenden zugefügt wird. Dieser Unterschied ist aber schon vom Aristoteles (*Rhetor. lib. I, cap. X.*) angegeben: Es ist ein Unterschied, sagt er, zwi-

*) *Admonitio, réprimande, correction*, Scheltworte.

**) *Castigatio, châtiment*, Züchtigung.

***) *Adhortatio, avertissement*, Warnung.

ſchen Strafe und Züchtigung; die Züchtigung iſt um des Leidenden willen; die Strafe aber um des Handelnden willen, damit vergolten werde. *) Grotius (*de jure belli ac pacis lib. II. cap. XX. §. VI. 2.*) ſagt: nach meiner Einſicht hat man bei jeder Beſtrafung entweder das Wohl des Schuldigen ſelbſt, oder den Nutzen deſſen, der ein Intereſſe dabei hatte, daſs das Verbrechen nicht begangen wurde, oder endlich überhaupt Jedermanns Vortheil zur Abſicht. Die richterliche Strafe, ſagt hingegen Kant (K. 196.), kann niemals bloſs als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt **) (als Züchtigung κολασις), oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muſs darum wider den Verbrecher verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn würde der Menſch bloſs zu den Abſichten eines Andern (gingen dieſe auch auf den Verbrecher ſelbſt) gebraucht oder gehandhabt, ſo würde er bloſs als Mittel behandelt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt, wowider ihn ſeine angebohrne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche Perſönlichkeit einzubüſsen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muſs vorher ſtrafbar befunden werden, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, kein Vortheil kann von der Strafe, die es dictirt, entbinden. Der phariſäiſche Wahlſpruch: „es iſt beſ-

*) Διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡ μεν γαρ κολασις του πασχοντος ἑνεκα ἐϛιν, ἡ δε τιμωρια του ποιουντος, ἱνα αποπληρωθη.

**) Z. B. weiſe zu machen, wie Plato meint, oder als Heilmittel der Seele (ἰατρεια της ψυχης), wie Plutarch will, welches beides Grotius billigt (a. a. O. §. VII, 1.).

ser, dafs ein Mensch sterbe, als dafs das ganze Volk verderbe" (Joh. 11, 50.), ist abscheulich. Denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dafs Menschen auf Erden leben. Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er an sich gefährliche Experimente wolle machen lassen? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen. Denn, die Gerechtigkeit hört auf Gerechtigkeit zu seyn, wenn sie sich für irgend einen auch noch so hohen Preis weggiebt (K. 196. f.) Die Strafgerechtigkeit (*justitia punitiva*), da nehmlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist, (weil das Gesetz ist übertreten worden), muss von der Strafklugheit, da es blofs pragmatisch ist (weil das Verbrechen soll gehindert werden), unterschieden werden (K. A. 15. *)).

f. Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, die die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmafse mache, nach welchem Princip soll sie die Strafen bestimmen? Nach keinem andern, als nach einem solchen, nach welchem man dem zu Bestrafenden weder zu viel noch zu wenig thun kann (das Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit mufs sich weder mehr auf die eine noch auf die andere Seite hinneigen). Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Andern im Volk zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst *). Nur das Wie-

*) 1 Mos. 9, 6. 1 Kön. 21, 19. Esth. 7, 10. Dan. 6, 24. Weish. 18, 5. 3 Mos. 24, 17. 21.

dervergeltungsrecht (*jus talionis, droit de talion*), da Gleiches mit Gleichem vergolten wird (Weish. 11. 16. 17. Matth. 7, 2.), kann, vor den Schranken des Gerichts, die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben. Alle andere Strafen sind hin und herschwankend, und können keine Angemessenheit zu dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. Bei den Israeliten sollte sogar der Zeuge, der Jemand fälschlich eines Verbrechens beschuldigt hatte, die Strafe leiden, welche auf das Verbrechen gelegt war (1. Mos. 19, 18 — 21.). Wer einen andern an einem Theil seines Leibes vorsetzlich beschädigte oder verletzte, dem sollte ein Gleiches geschehen (2 Mos. 21, 23 — 25. 3 Mos. 24, 18 — 20.). Es scheint zwar, als wenn der Unterschied der Stände dieses Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte. Allein wenn es auch gleich nicht nach dem Buchstaben möglich seyn kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmern, immer geltend bleiben. So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniſs zur Beleidigung, sondern die Kränkung der Ehrliebe des Beleidigten muſs durch Wehthun des Hochmuths des Beleidigers bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urthel und Recht genöthigt wird, dem Beleidigten die That öffentlich abzubitten und ihm (dem Niedrigern) etwa zugleich die Hand zu küssen. Eben so muſs die Kränkung der Ehrliebe und der Schmerz des beleidigten niedern Staatsbürgers, den sein gewaltthätiger Vornehmer geschlagen hat, durch Ungemächlichkeit und Wehthun der Eitelkeit des Thäters bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht, auſser der Abbitte, noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verdammt wird. Was heiſst das aber: bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich

selbst? Wer da stiehlt, macht aller Anderen Eigenthum unsicher, er beraubt sich also (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums. Er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben. Dies ist nun nicht anders möglich, als so, dafs ihn Andere ernähren. Weil der Staat ihn aber nicht umsonst ernähren wird, so mufs er dem Staat seine Kräfte zu solchen Arbeiten überlassen, die jener nöthig hat, und der Dieb kommt auf gewisse Zeit in den Sklavenstand (wird zur Karren- oder Zuchthausarbeit verurtheilt). Hat ein Mensch aber gemordet, so mufs er sterben, denn es giebt kein anderes Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit der Wiedervergeltung und des Verbrechens *). Es mufs an dem Thäter der, doch von aller Mifshandlung befreiete, Tod vollzogen werden. Selbst dann, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen, und sich in alle Welt zu zerstreuen), müfste der letzte im Gefängnifs befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was seine Thaten werth sind; weil sonst das Volk als Theilnehmer **) an der öffentlichen Verletzung

*) Es ist mir unbegreiflich, wie Bergk (Briefe, 24. Br. S. 224. f.) bei dieser Stelle fragen kann: also mufs der absichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen einerlei Strafe leiden? da doch Kant offenbar nur von dem absichtlichen Mörder spricht. Wie der Staat aber hierbei in das Gebiet des Gewissens Eingriffe thut, verstehe ich gar nicht.

**) Bergk (a. a. O.) fragt hier: kann Schuld auf Jemand andern haften, als auf dem Thäter? Antwort: Nein. Aber ein Theilnehmer ist ein Thäter. Das Leben, behauptet Bergk,

der *Gerechtigkeit* betrachtet werden kann (K. 197. ff.).

5. Durch das Erkenntniſs des Richters auf den *Tod* iſt auch allein eine ſolche *Gleichheit* der Strafen möglich, daſs ſie dadurch der *innern Bösartigkeit* der Verbrecher proportionirlich werden, ſelbſt dann, wenn es nur ein mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen (keinen Mord) betrifft. Geſetzt, daſs bei einer Empörung einige aus Pflicht zu handeln vermeinten, andere aus Privatabſichten handelten. Das höchſte Gericht habe nun das Urtheil über dieſe Verbrecher ſo geſprochen: ein jeder von ihnen ſolle die Freiheit haben, den Tod oder die Karrenſtrafe zu wählen. Dann bringt es die Natur des menſchlichen Gemüths mit ſich, daſs der *ehrliche Mann* den *Tod*, der *Schelm* aber die *Karre* wählt. Denn der *ehrliche* Mann kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben, nehmlich die *Ehre*. Der *Schelm* aber hält das Leben, *ſei es auch mit Schande bedeckt*, immer *für beſſer, als gar nicht zu ſeyn*. Der erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar als der andere, und ſo werden ſie durch den über alle gleich verhängten *Tod* ganz proportionirlich beſtraft, jener *gelinde* und dieſer *hart*. Würde hingegen durchgängig auf die Karrenſtrafe erkannt, ſo würde der erſtere *zu hart* und der andere *zu gelinde* beſtraft. Ueberdem hat man nie gehört, daſs ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter

liege auſser der Grenze aller Wirkſamkeit des Staats, denn es ſei kein Bürgerrecht, *Niemand habe ſein Leben in den Schutz des Staats gegeben*. Alſo darf den Staatsbürger jeder andere todtſchlagen, ohne daſs der Staat davon Notiz zu nehmen braucht? Denn das Leben ſeiner Bürger iſt ihm ja nicht in den Schutz gegeben; wie kann denn der Mord alsdann *überhaupt ein Verbrechen ſeyn*, der den Verluſt der Bürgerrechte nach ſich ziehen ſoll?

ſich über die Ungerechtigkeit der Strafe beſchwert hätte. Man müſste denn annehmen, daſs zwar dem Verbrecher nach dem Geſetz nicht unrecht geſchehen ſei, daſs aber die geſetzgebende Gewalt im Staat dieſe Art der Strafe zu verhängen nicht befugt ſei (K. 200. f.).

6. So viel alſo der Mörder (ſie mögen den Mord auch bloſs befohlen, oder auch nur dazu mitgewirkt haben) ſind, ſo viele müſſen auch den Tod leiden. So will es die Gerechtigkeit, als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Geſetzen. Wenn aber die Zahl der Mitſchuldigen (*correi*, *complices*) zu einer ſolchen That ſo groſs iſt, daſs durch ihre Hinrichtung der Staat aufgelöſet werden (in den aller äuſsern Gerechtigkeit entbehrenden Naturſtand übergehen, oder das Gefühl des Volks durch das Spectakel einer Schlachtbank abgeſtumpft werden) könnte: ſo muſs es auch der Souverän in dieſem Nothfall (*caſus neceſſitatis*) in ſeiner Macht haben, den Verbrechern eine andre Strafe ſtatt des Todes zuzuerkennen. Eine ſolche Strafe iſt die Deportation, d. i. die Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo der Verbrecher keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird (K. 208.). Dieſes geſchieht aber nicht nach einem öffentlichen Geſetz, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts (K. 201. f.).

7. Hiervon hat nun Beccaria das Gegentheil behauptet. Dieſer Marcheſe Cäſar Beccaria Boneſano, ein ausgezeichneter Gelehrter zu Mailand, der den 29. Nov. 1794 ſtarb, gab ſchon im 27ſten Jahre ſein berühmtes Werk: Verbrechen und Strafen, heraus. Es erſchien zuerſt italiäniſch im Jahr 1764, aber es folgten in ſechs Monaten noch zwei Ausgaben auf die erſte. Zur dritten Ausgabe machte der Verfaſſer einige wichtige Zuſätze. Ein franzöſiſcher Gelehrter überſetzte

mit den Zusätzen zu dieser dritten Ausgabe das Werk ins Französische unter dem Titel: *Traité des délits et des peines. Avec des Additions de l'Auteur, qui n'ont pas encore paru en Italien.* 1766. 8. Dieser Uebersetzer änderte die ganze Anordnung des Originals, setzte aber viel dunkle Stellen ins Licht. Aus dieser französischen Uebersetzung wurde die erste deutsche gemacht, weil die italiänische Urschrift noch nicht nach Deutschland gekommen war. Sie kam heraus zu Hamburg, 1766, und war gut gerathen. Ein Jahr darauf, nehmlich 1767, erschien zu Ulm eine andere, aus dem Italiänischen selbst. Der Uebersetzer war aber der deutschen Sprache nicht mächtig, und man ist daher kaum im Stande, in dieser Ueberselzung eine Seite ohne Widerwillen zu lesen. Im Jahr 1778 gab daher der Hofrath Hommel, Prof. ordin. zu Leipzig, eine neue Uebersetzung aus dem Italiänischen, mit Anmerkungen, zu Breslau heraus. Der Uebersetzer war Phil. Jac. Fladen. Im Jahr 1782 kam heraus: *Bibliothèque philosophique du Législateur, du Politique, du Jurisconsulte; ou choix des meilleurs discours, dissertations, essais, fragmens, composés sur la législation criminelle par les plus célebres Ecrivains, en françois, anglois, italien, allemand, espagnol, etc. pour parvenir à la réforme des Loix pénales dans tous les pais, traduits et accompagnés de notes et d'observations historiques. Par J. P. Brissot de Warville. A. Berlin, T. I.* An der Spitze dieser Sammlung stehet eine neue französische Uebersetzung aus dem Italiänischen von Beccarias Werk. Endlich gab J. A. Bergk 1798 dasselbe von neuem aus dem Italiänischen übersetzt heraus, mit Anmerkungen von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Uebersetzer, mit den Meinungen der berühmtesten Schriftsteller über die Todesstrafe, nebst einer Kritik derselben und mit einem Anhange über die Nothwendigkeit des Geschwornen-Gerichts und über die Beschaffenheit und die Vor-

theile desselben in England, Nordamerika und Frankreich, 2. Theile. Leipzig, gr. 8.

In diesem Werke nun, das in der Lehre von den Strafen Epoche machte, hat Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (*compassibilitas*, *compassibilite**)), die Unrechtmäfsigkeit aller Todesstrafe behauptet (§. 27 oder 28.). Er meint, das Recht, die Menschen am Leben zu strafen, sei nicht das, aus welchem die Souveränität und die Gesetze entspringen. Diese Gesetze stellen den allgemeinen Willen vor, das Resultat der Vereinigung der einzelnen Willen. Aber wer wird wohl, fragt Beccaria, dem Andern das Recht haben abtreten wollen, ihm das Leben zu nehmen? und wäre dem auch so, wie würde sich das mit der Unerlaubtheit des Selbstmords zusammenreimen? Die Todesstrafe, behauptet demnach Beccaria hiermit, kann nicht im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage enthalten seyn; denn da hätte jeder im Volke einwilligen müssen, dafs man ihm das Leben nehmen solle, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; diese Einwilligung wird aber Niemand geben, weil das Leben das höchste Gut ist, ohne welches man die übrigen nicht besitzen kann; und es kann sie auch Niemand geben, weil Niemand über sein Leben disponiren darf (s. Selbstmord). Allein das sind alles blo-

*) Kant ist hier gegen Beccaria nicht ungerecht gewesen, wie Bergk meint (a. a. O. S. 226.). Kant wollte hier den Beccaria ja nicht inhuman behandeln, sondern nur als erklärender Philosoph die Sache mit ihrem Namen nennen. Nun ist es Empfindelei, wenn man in dem Augenblick, da man die Gerechtigkeit der Todesstrafen beurtheilen will, von dem Zustande, worin sich der Unglückliche befindet, der sie ganz recht leidet, sich den Gesichtspunct der Beurtheilung verrücken läfst, und keine wahre, sondern affectirte Humanität, wenn man dadurch ungerecht gegen Andere wird, die durch den Verbrecher gelitten haben.

ſse Sophiſtereien und Rechtsverdrehungen, wie aus folgenden Betrachtungen deutlich hervorgehet (K. 202.).

8. Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn geſtraft werden wollen iſt ein Widerſpruch. Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heiſst entweder: ich will das, was ich nicht will; oder es heiſst: ich unterwerfe mich den Geſetzen, unter welchen auch Strafgeſetze für Verbrecher ſeyn müſſen. Der das Strafgeſetz dictirt, iſt der heilige Geſetzgeber und alſo eine ganz andere moraliſche Perſon, als der Verbrecher, welcher es übertritt. Obgleich beide hernach in der Erſcheinung eine und dieſelbe Perſon ſind, ſo hat doch nicht dieſe Perſon als Verbrecher, ſondern als Geſetzgeber für den Verbrecher, das Geſetz dictirt. Die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) iſt es nehmlich, die den phyſiſchen Menſchen als einen allein des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (*homo phaenomenon*), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit) dictirt dem Verbrecher die Todesſtrafe. Es iſt alſo nicht im bürgerlichen Vertrage (Socialcontract) das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Wenn der Befugniſs zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müſste, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müſste ſich der Verbrecher auch ſelbſt ſtraffällig finden, und ſo ſein eigener Richter ſeyn. Der Hauptpunct des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophismas beſteht darin: daſs man ſich die Rechtsbeurtheilung mit der Rechtsvollziehung in einer und der-

felben Perfon vereinigt vorftellt, und das eigene Urtheil (der Vernunft) des Verbrechers, er habe den Tod verdient, für einen Befchlufs feines Willens, er wolle fich das Leben felbft (durch die Hand des Gefetzes) nehmen, anfieht. Der Grund, dafs jede Todesftrafe, wenn fie als ein Verfprechen, fich am Leben ftrafen zu laffen, im Bürgerverein enthalten wäre, ein Selbftmord feyn würde, fällt auch fchon darum weg, weil er zu viel beweifet; denn alsdann wäre auch jede Strafe, ohne Ausnahme, ein Uebel, das man fich felbft zufügte und folglich unerlaubt, d. i. es könnten gar keine Strafen und folglich auch keine äufsere Gefetzgebung möglich feyn. Im Bürgerverein gab jeder einzelne feinen Willen darein, nicht dafs er, denn damit würde er fich für einen Verbrecher erklärt haben, fondern dafs der, welcher ein Verbrecher feyn würde, nach dem Wiedervergeltungsrecht gefetzlich, d. i. nach dem Ausfpruch des Richters, folle geftraft werden; weil ohne diefe Einwilligung gar keine äufsere Gefetzgebung und alfo kein Staat möglich feyn würde; nach dem Wiedervergeltungsrecht ift aber die Todesftrafe für gewiffe Verbrechen die einzig gerechte (K. 202. f.).

9. Es giebt zwei todeswürdige Verbrechen, von denen es zweifelhaft bleibt, ob die Gefetzgebung die Befugnifs habe, fie mit dem Tode zu beftrafen. Zu beiden Verbrechen verleitet das Ehrgefühl. Zu dem einen das der Gefchlechtsehre, zu dem andern das der Kriegsehre. Das erfte ift der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*), das andere, der Kriegsgefellenmord (*commilitonicidium*) im Duell. Da die Gefetzgebung die Schmach einer unehlichen Geburt und den Verdacht der Feigheit nicht wegwifchen kann, fo fcheint es, dafs Menfchen fich in diefen Fällen im Naturftande befinden, und die Tödtung (*homicidium*) nicht todeswürdi-

ger Mord (*homicidium dolosum*) sei. Das unehliche Kind ist, auf der einen Seite, ausser dem Gesetz (denn die Ehe ist der gesetzliche Zustand zur Kinderzeugung), mithin ausser dem Schutz des Gesetzes gebohren, da der Act der Erzeugung und Geburt desselben gesetzlos ist. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie Contrebande oder verbotene Waare, die, wäre es nur nicht ein Mensch, vernichtet oder über die Grenze geschafft werden muss), das gemeine Wesen kann also seine Existenz (weil es auf diese Art nicht existiren sollte) und die Vernichtung desselben (wenn es nur nicht ein Mensch wäre) ignoriren. Das Duell soll dem zum Unterbefehlshaber eingesetzten Krieger (Officier) eine mit Aufhebung des Verdachts der Feigheit verbundene Genugthuung verschaffen, geschieht dieses nun mit der Tödtung des Gegners, so geschieht diese Tödtung (wenn die Duellanten nicht gerade diese Absicht hatten, wie solche, die da sagen: einer von uns beiden muss auf dem Platze bleiben) doch ungern, und kann daher eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden. Hier kommt also die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge; entweder sie ist grausam und erklärt den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn ist, sondern die Ehre als Pflicht betrifft) für nichtig; indem sie die blosse Tödtung (abstrahirt davon, dass freilich absichtliche Menschentödtung an sich ein todteswürdiges Verbrechen ist) als einen Mord straft; oder sie ist nachsichtig und nimmt von dem Verbrechen der absichtlichen Menschentödtung (denn beim Duell kann sie doch erfolgen, und die Duellanten dürfen auch nicht die Absicht haben, einander nicht zu tödten, weil dann der Flecken der Feigheit durch das Duell nicht weggewischt werden würde) die ihm angemessene Todesstrafe weg. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit: die

gesetzwidrige Tödtung eines Menschen muss mit dem Tode bestraft werden, bleibt; die Gesetzgebung selber aber (mithin die bürgerliche Verfassung) so lange noch als barbarisch und unausgebildet anzusehen ist, so lange noch von Seiten des Volks, wegen der Geschlechtsehre und Kriegsehre, der Tod für zu hart erklärt wird für eine That, die die vom Staat eingesetzte Gerechtigkeit doch ganz gerecht mit dem Tode bestrafen muss. Die Gesetzgebung bleibt aber so lange barbarisch, als noch ein Naturstand übrig bleibt, für den Kriegsehre kein Wahn ist, und immer noch die Cultur Ehen mit dem Eintritt der natürlichen Mannbarkeit unmöglich macht. Nur dann, wenn die Gesetzgebung in Vereinigung mit der Cultur jede andere Kindererzeugung ausser der Ehe, als die im Ehebruch, unmöglich macht, kann auch der Verlust der Geschlechtsehre nicht mehr zum Kindesmord führen. Denn wer noch ausser der Ehe lebt, und der Unverehlichten durch Schwängerung ihre Geschlechtsehre raubt, der stellt sie dadurch, dass er durch richterlichen Ausspruch für den ehelichen Vater des Kindes und den Ehemann der Geschwängerten erklärt wird, und im Fall er für die Zukunft nicht als Ehemann mit ihr leben will, doch gesetzlich für unfähig erklärt wird, ein in Ansehung ihrer Keuschheit unbescholtenes Mädchen zur Ehe zu nehmen, wieder her. Alles nach dem Wiedervergeltungsrecht: raubst du einem Mädchen die Geschlechtsehre, so raubst du sie dir selbst, und darfst folglich nur sie oder eine ausser der Ehe geschwängert gewesene ehelichen (K. 204. ff.).

10. Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen, weil sie z. B. selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt seyn würden? Auch hier heisst es, Jeder wird durch das gestraft,

wodurch er sündigt (*per quod quis peccat, per idem punitur et idem*). So wird die Nothzüchtigung durch die Castration eines weissen Verschnittenen im Serail, die Päderastie durch die eines schwarzen, die Bestialität durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer (weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht) gestraft. Diese Verbrechen heissen darum unnatürlich (*contra naturam*), weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden; indem sie die Menschheit entweder in unsrer eigenen oder zugleich in Anderer Person lädiren, s. Laster, 15. Willkührliche Strafen aber für sie zu verhängen, ist dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchstäblich zuwider, indem die Gerechtigkeit der Strafe eben in der dem Verbrechen vollkommenen Angemessenheit derselben besteht. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm unrecht geschehe, wenn ihm das widerfährt, was er an Andern verbrochen hat (K. A. 15. f.).

11. Unendliche Strafe, s. Rechtfertigung, 2.

Streiten,

s. Disputiren, 2. ff.

Studirter,

Litterat, *litteratus*, *lettré*, *homme d'étude*, *homme de lettres*. Die Studirten sind die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte Bekleideten, welche zwar auf der Universität ihre Schule gemacht ha-

ben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſoviel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts erforderlich iſt, übrig behalten haben. (F. 5.). Man kann dieſe Studirten auch Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen; ſie ſind von den eigentlichen Gelehrten zu unterſcheiden, welche die der Gelehrſamkeit gewidmeten Köpfe ſind, und entweder einen Theil, oder den groſsen Inbegriff der Gelehrſamkeit bearbeiten (F. 3. f.).

2. Das Amt eines Studirten bedarf, wenn es ſoll gehörig verwaltet werden, der Kenntniſs ſolcher Grundlehren, die zu irgend einem Fach der Gelehrſamkeit gehören, was aber die Praxis betrifft, nur empiriſche Kenntniſs gewiſſer Statuten. Dieſe Studirten, weil ſie als Werkzeuge der Regierung (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte) aufs Publicum geſetzlichen Einfluſs haben, und nicht frei ſind aus eigener Weisheit, dürfen nur nach Vorſchrift von der Gelehrſamkeit öffentlich Gebrauch machen.

3. Das Studiren iſt von zweierlei Art, man ſtudirt entweder für die Schule (um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen), oder für das Leben (um es in Geſchäften anzuwenden). Es giebt grübleriſche Wiſſenſchaften, die den Menſchen nichts nützen, und ehemals gab es Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen (die Scholaſtiker), ſ. Scholaſtiker. Es giebt aber eine Art des Studirens, wo das Wiſſen ſich über die Schule hinaus erſtreckt, und man Kenntniſſe zu allgemeinem Nutzen auszubreiten ſucht. Das iſt das Studium für die Welt. Schulgerecht iſt eine Wiſſenſchaft, die der Schule gemäſs und ſtrengwiſſenſchaftlich bearbeitet iſt; dieſes iſt eine nicht

zu verachtende Vollkommenheit, denn erſt müſſen alle Wiſſenſchaften ſchulgerecht, hernach können ſie populär ſeyn. Wenn ſie populär ſind, ſo können ſie auch von Liebhabern adoptirt und genutzt werden; denn in der Welt müſſen wir immer einen populären Gebrauch von unſern Kenntniſſen machen.

Stufenleiter

der Dinge, ſ. Affinität, ff.

Subject,

ſ. Objectiv, Ich, 9. und Selbſtbewuſstſeyn, auch Subſtanz.

Subjectiv,

ſ. Objectiv, Realität, 2. und 10. ff. und Kategorie, 46.

Subjective Zwecklehre, ſ. Zweck.

Subjectiver Zweck, ſ. Zweck.

Subſiſtenz,

ſubſiſtentia, *ſubſiſtance*. Das Daſeyn der Subſtanz (C. 230.). So iſt das Daſeyn der Materie, die man Holz nennt, die Subſiſtenz derſelben. Dieſes Daſeyn beſteht nehmlich in der Nothwendigkeit, daſs demſelben ein Subject zum Grunde liegt, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem andern Dinge

ſeyn kann, ſondern für ſich beſteht (ſubſiſtirt) (Pr. 97.). S. Accidenz, 6.

2. Man pflegt nehmlich noch eine andre Art des Daſeyns anzunehmen, die man die Inhärenz (*inhaerentia*, *inhérence*) nennt; dieſe iſt das Daſeyn des Accidenz, des Realen an der Subſtanz. So iſt z. B. die Bewegung da, als ein Accidenz der Materie. Allein hieraus entſpringen viel Miſsdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredet, wenn man nur das Accidenz bezeichnet durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230.). S. Accidenz, 6. und Kraft, 4.

Subſtanz,

Beharrliches, ουσια, ὑποστασις, *ſubſtantia*, *ſubſtance*. Das Subſtrat alles Realen (d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen) oder dasjenige Reale, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt (C. 225.), z. B. die Materie des Holzes; dieſe Materie bleibt, wenn auch das Holz verbrannt wird, nur iſt ſie dann nicht mehr Materie des Holzes, ſondern, da ſie nun andere Beſtimmungen erhalten hat, Materie der Kohle, des Rauchs, der Aſche u. ſ. w. Das heiſst, die Veränderungen, die mit der Subſtanz vorgehen, ſind bloſs der Wechſel ihrer Beſtimmungen, ſ. Accidenz und Beſtimmung. Die Subjecte der kategoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Subſtanzen, z. B. das Holz iſt brennbar; zuweilen ſind es aber nur logiſche Subſtanzen, d. i. ſolche, die eigentlich Accidenzen, d. i. Beſtimmungen der Subſtanz (C. 229.) ſind, aber durch Abſtraction als Subſtanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade, die Bewegung iſt ſchnell. Die Brennbarkeit iſt nehmlich ein Accidenz, denn es betrifft die Art, wie eine Subſtanz (die Materie

des Holzes) da iſt oder exiſtirt (C. 229.), wird aber hier als etwas für ſich beſtehendes gedacht oder ihm ein beſonderes Daſeyn beigelegt (C. 225.). S. Accidenz, 1. f. Das Wort Subſtanz (ὑπόστασις, *ſubſtantia*) iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, und bezeichnet, eigentlich genommen, eine Unterlage, einen Träger, alſo hier, wie Locke (*Eſſ. phil. con. l'Entend. hum. liv. I. c.* 3. §. 18) ſich ausdrückt, den Träger (*ſubſtratum*, *ſoutien*) der Accidenzen (U. 257.).

2. Der Begriff der Subſtanz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich ein ſolcher, ohne welchen wir nicht kategoriſch, ja gar nicht urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als ein Subſtrat des Realen oder das durch poſitive Beſtimmungen *) Beſtimmbare (Subſtanzen) zu denken, ſo könnten wir nicht Objecte, welche in den Urtheilen das Subject ausmachen, zu den Prädicaten denken. S. Kategorie.

3. Subſtanzen können aber nur ſolche Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen Subſtanzen ſeyn. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Subſtrate des Realen denken, weil ſich ein jedes Ding als ein Subject denken läſst, von dem ſich Prädicate ausſagen laſſen, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede;

*) Denn negative Beſtimmungen drücken nur das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz aus (C. 229.).

nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu Prädicaten Behufs eines Urtheils etwas als ein Subject denken, der Gegenſtand mag ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Accidenzen eine Subſtanz ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Subſtanz erſt von einem bloſs logiſchen Subject unterſcheidet, ſo muſs die Subſtanz etwas Beſtändiges und immer Fortdauerndes (*conſtans et perdurabile*) ſeyn. Etwas iſt beſtändig oder dauert fort, heiſst aber, es befindet ſich in jeder zukünftigen Zeit, folglich exiſtirt es in der Zeit, und iſt alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Daher hat auch ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs kein Prädicament des Ariſtoteles, dergleichen Subſtanz eines iſt, auf Gott anwendbar ſei (ſ. Accidenz, 5.*) C. 186.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Subſtanz läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Kategorie auf die empiriſche Anſchauung möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema der Subſtanz iſt nun die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum (zum Grunde Liegenden) der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere an ihm wechſelt. Die Zeit nehmlich verläuft nicht, ſondern in ihr verläuft das Daſeyn des Wandelbaren, d. i. der Accidenzen. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung dies Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, als beharrliches Bild der Sinnlichkeit, und bloſs an ihr

kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden. Laſſen wir alſo die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt uns zum Begriff der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject. Dieſe vermeint man nun dadurch zu realiſiren, daſs man ſich etwas vorſtellt, welches bloſs als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kann. Allein es fehlt uns gänzlich an der Kenntniſs der Bedingung, unter welcher ein Ding bloſs Subject ſeyn kann. Es läſst ſich auch gar nichts weiter aus dem Urtheil: Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt (Pr. 36.) machen, und nicht die mindeſte Folgerung daraus ziehen, nicht etwa z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich (Pr. 37.), oder das denkende Ich iſt, weil es im Denken immer Subject iſt, ein für ſich beſtehendes Weſen (eine Subſtanz), ſ. Ich, 13. Die Beharrlichkeit kann daher niemals aus dem bloſsen Begriffe einer Subſtanz für ein Ding an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Man darf nur den Verſuch anſtellen, ob man ſich ein ſolches Beharrliche ohne Anſchauung der Zeit denken könne. Oder man verſuche es, zu beweiſen, daſs ein überſinnliches Ding darum ein durchaus beharrliches Daſeyn habe, weil man ſich daſſelbe bloſs als Subject (nicht als Prädicat eines andern Dinges) denken kann (Pr. 137. C. 183. 300. 553. M. I, 202.). S. Accidenz, 5., Analogie der Subſtanzialität, Handlung und Entſtehen, 2. ff.

5. Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? er antwortete: ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daſs die Materie (Subſtanz) ſelbſt im

Feuer nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns (Subſiſtenz) des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muſs ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen. Durch das Wort Beharrlichkeit wird das nicht wohl ausgedrückt, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht; Subſtanz drückt hingegen das Daſeyn zu aller Zeit aus. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren doch mit der Nothwendigkeit immer geweſen zu ſeyn unzertrennlich verbunden, daher kann man den Ausdruck: die Beharrlichkeit der Subſtanz beibehalten. Aus nichts kann nichts werden, und nichts kann zu nichts werden (*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*), waren bei den Alten zwei unzertrennliche Sätze. Jetzt trennt man ſie aus Miſsverſtand bisweilen, weil man ſie von Dingen an ſich verſieht. Da glaubt man denn mit Recht, daſs der erſtere der Abhängigkeit der Welt, ihrer Subſtanz nach, von einer oberſten Urſache entgegen ſeyn dürfte. Dieſe Beſorgniſs iſt aber unnöthig, denn es iſt hier nur von den Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge, der Subſtanz nach, wollten entſtehen laſſen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nehmlich die Identität des Subſtratum. S. Beharrlichkeit; Beſtimmung, 2.;

Folge, 5. ff. u. Subſiſtenz.; Accidenz, 6. ff. und Anfangen.

6. Die Lehre von der Subſtanz iſt immer als eine der ſchwerſten in der Metaphyſik angeſehen worden. Die meiſten Erklärungen, die man von derſelben gegeben hat, haben ihre Schwierigkeiten gefunden. Dieſes rührte theils daher, daſs man ſie, als eine Kategorie, nicht real definiren kann, ſ 4.; theils daher, daſs man ſie auf überſinnliche Gegenſtände, z. B. Gott, die Welt, die Seele u. ſ. w. anwandte; theils daſs man den Urſprung mancher Vorſtellungen nicht kannte, und daher auf die Schwierigkeiten fiel, ob man Raum, Zeit, Kräfte u. ſ. w. als Subſtanzen oder Accidenzen anſehen ſollte.

7. Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich (d. i. abgeſondert von allem andern, was auſser ihm im Raume exiſtirt) beweglich iſt (N. 42), ſ. Leben. Materie iſt das Subject alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag, alles Reale im Raume iſt immer ein Prädicat der Materie. Auſser der Materie kann ſonſt kein Subject gedacht werden, als etwa der Raum ſelbſt, nach Clarke's Vorſtellung. Der Raum iſt aber weder Subſtanz noch Accidenz, ſondern eine Anſchauung, deren Begriff noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern bloſs die nothwendigen Bedingungen der äuſseren Relation möglicher Gegenſtände äuſserer Sinne enthält. Alſo iſt in demſelben allein die Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*). Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben Subſtanzen heiſsen müſſen. Hierunter ſind freilich ſolche Theile der Materie zu verſtehen, die ſelbſt Subjecte und nicht bloſs Prädicate von andern Materien, mithin ſelbſt wiederum Materie ſind. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn

ſie für ſich beweglich und alſo auch auſser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raum exiſtirendes ſind; ſo wird die Materie immer wieder in Theile zertheilt, die wieder Materie ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derſelben zugleich ein Beweis dafür, daſs dieſes Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil deſſelben Subſtanz ſei (N. 42. f.), ſ. Cörper, 5. und Materie, 3. Dieſelbe Beſchaffenheit, wie mit dem Raum, hat es auch mit der Zeit, die eben ſo wenig eine Subſtanz iſt. Ob Kräfte Subſtanzen ſind, davon ſ. Kraft, 4.

8. Es iſt ferner die Frage (ſ. 3.), ob man die Realität einer Subſtanz, als überſinnliches, d. i. bloſses Verſtandesweſen, ſichern könne. Bei ſolchen Weſen muſs aber alles Bewuſstſeyn wegfallen, welches auf Zeitbedingungen beruht. Mithin muſs dabei von jeder Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſammt dem ganzen Geſetze der Continuität des veränderten Gemüthszuſtandes abſtrahirt werden. Nun nehme man, dieſer Forderung gemäſs, den Begriff vom Menſchen weg (in welchem ſchon der Begriff eines Cörpers enthalten iſt). Man nehme ferner den Begriff von Vorſtellungen weg, deren Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt. Mithin nehme man alles weg, was Bedingungen der äuſsern ſowohl als innern Anſchauung enthält; denn das muſs man thun, wenn man den Begriff der Subſtanz als reine Kategorie, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte, ihrer Realität nach ſichern will. Dann bleibt aber vom Begriff der Subſtanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloſsen Prädicats von einem andern, gedacht werden muſs. Aus dieſem Begriff kann man nun ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo

beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit (nehmlich die, daſs etwas ein abſolutes Subject ſei) auch nur möglich ſei (d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde). Nur empiriſche Anſchauung kann uns den Fall der Anwendung dieſes Begriffs geben (E. 73. f. C. 149.). S. Leibnitz, S. 851. Noch weniger kann man daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolches Ding beharrlich ſei. Es iſt in der That merkwürdig, daſs die Metaphyſiker vor Kant nie einen Beweis für den Grundſatz der Beharrlichkeit geſucht haben (ſ. Analogie der Subſtantialität). Dies rührt ohne Zweifel von der Unmöglichkeit, dieſen Beweis aus dem Begriff der Subſtanz zu führen. Der gemeine Verſtand, der ohne dieſen Grundſatz keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich fand, erſetzte ihn durch ein Poſtulat. Denn aus der Erfahrung ſelbſt konnte er dieſen Grundſatz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Subſtanzen nicht dem Raum und der Zeit nach ins Unendliche verfolgen kann, theils weil der Grundſatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* iſt. Das Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanzen findet nur zum Behuf der Erfahrung ſtatt, und kann daher nur von Dingen gelten, ſofern ſie in der Erfahrung erkannt, und mit andern verbunden werden ſollen (Pr. 138 *). f.).

9. In Beziehung auf praktiſche Grundſätze *a priori* aber kann der Begriff der Subſtanz, von einem überſinnlichen Dinge oder Noumen gebraucht, allerdings objective Realität in Anſehung der reinen praktiſchen Beſtimmungen der Vernunft bekommen. Die Möglichkeit eines Dinges, was bloſs als Subject, und nicht immer wieder als Prädicat von einem andern, exiſtiren könne, muſs zwar allerdings zu einem theoretiſchen Erkenntniſs deſ-

ſelben durch eine dieſem Begriffe correſpondirende Anſchauung belegt werden. Denn dieſer Erkenntniſs würde, ohne dies, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes zu Stande gebracht werden. Allein, wenn der Begriff der Subſtanz nicht ein conſtitutives, ſondern bloſs regulatives Princip des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſoll (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt): ſo kann er auch als bloſse logiſche Function von einem Noumen (von deſſen Begriff die reale Möglichkeit unerweislich iſt) ſeinen in praktiſcher Abſicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben. Denn alsdann gilt der Begriff der Subſtanz nicht als ein objectiver Grund der Möglichkeit des Noumens, ſondern als ein ſubjectives Princip, des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, in Anſehung der Phänomene (E. 74. f.).

10. Die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſchickt ſich nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn das der Subſtanz Inhärirende, die Accidenzen, ſind einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben auch eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art ſelbſt, wie die Subſtanz exiſtirt. Was hierbei noch ſcheinen könnte, eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff vom Subſtantialen. Allein dieſer bedeutet den Begriff von einem ſubſiſtirenden Gegenſtande überhaupt, ſofern man an ihm bloſs das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, ſo iſt das Subſtantiale eigentlich nicht das abſolut letzte Glied einer Reihe, wie das jederzeit iſt, was durch eine Idee der transſcendentalen Vernunft gedacht wird. Eben daſſelbe gilt

auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) (C. 441. M. I, 493). Allein ſieht man das Subſtantiale als das abſolute Letzte an, welches man in Gedanken hat, wenn man das, was in der Natur für Subſtanz gehalten wird, doch immer wieder für ein Accidenz erkennen muſs, ſo iſt es wirklich eine transſcendentale Idee, wie auch Kant ſelbſt anerkennt. Man hat nehmlich ſchon längſt angemerkt, daſs uns zu allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nehmlich das unbekannt ſei, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicat), in Gedanken, abgeſondert worden, das iſt, das Subſtantiale. Es iſt aber hierbei wohl zu merken, daſs der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen iſt. Aber wohl iſt er darüber in Anſpruch zu nehmen, daſs er dieſes Subſtantiale als eine bloſse Idee zu erkennen verlangt, gleich als wäre es ein gegebener Gegenſtand. Die reine Vernunft fordert, daſs wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber (welches nothwendigerweiſe wiederum nur Prädicat iſt) fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Folglich können wir nie zu einem abſolut letzten Subſtantiale gelangen. Wir ſollen nichts, wozu wir gelangen können, für ein abſolut letztes Subject halten. Wenn unſer Verſtand auch noch ſo tief eindränge, ſelbſt wenn ihm auch die ganze Natur aufgedeckt würde, ſo würden wir doch ein ſolches abſolutes Subſtantiale niemals denken können. Denn die ſpecifiſche (eigenthümliche) Natur unſeres Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muſs. Daher ſind alle reale Eigenſchaften der Cörper lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit. Denn auch die Undurchdringlichkeit müſ-

ſen wir uns als die Wirkung einer Kraft vorſtellen, dazu uns das Subject fehlt, d. i. die Subſtanz, welche dieſe Kraft hat; obwohl es die Undurchdringlichkeit iſt, durch welche es möglich wird, die Materie für eine Subſtanz zu erkennen (Pr. 134. f.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 149. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — 186. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 224. ff. — III. Hauptſt. S. 300. — II. Abth. II. B. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 441. IX. Abſchn. S. 553.

Lambert. Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. II. B. S. 253. ff.

Subſtrat,

ſ. Subſtanz, 1., Analogie der Subſtanzialität, 3. Das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt die Idee von einem Weſen an ſich, das den Grund des Zufälligen in den Erſcheinungen enthält, und von dem wir nichts bejahend beſtimmen können, ſ. Subſtanz, 10. und Stoff (U. 374.). Die Zeit iſt das Subſtrat der Erſcheinungen, heiſst, ſie iſt die beharrliche Form der innern Anſchauung. Die innern Anſchauungen, und mit ihnen auch die äuſsern, die nichts anders als Affectionen unſers Gemüths ſind, ſind in ſtetem Wechſel. Dieſer Wechſel aber gehet in der Zeit vor, welche beharret, indem alles übrige, was nicht zugleich in derſelben iſt, auf einander folget. Sie iſt alſo das, was den Anſchauungen die Form des Daſeyns, des Zugleichſeyns, des Nacheinanderſeyns, des Beharrens u. ſ. w. giebt. Man kann ſich alſo die Zeit als das Beharrliche vorſtellen, deſſen Accidenzen die Erſcheinungen ſind. Da nun die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo muſs an den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. an den

Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit vorstellt; d. i. es muss in den Erscheinungen etwas seyn, was beharret, indem alles andere an ihm wechselt, und was die beharrende Zeit repräsentirt, und das ist die Substanz (C. 224. f.).

Subtilität,

subtilitas, *subtilité*. Bemerkung der kleinsten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (A. 123.). Das Vermögen dazu heisst Scharfsinn, s. Scharfsinn; und bringen diese Bemerkungen die Erkenntniss nicht weiter, so heissen sie leere Spitzfindigkeiten, s. Spitzfindigkeit.

Succession,

Aufeinanderfolge, s. Folge. Die subjective Succession ist diejenige Succession, da ich die Apprehension oder Auffassung des Mannigfaltigen in der Erscheinung beliebig anstelle, so dass ich sie auch in einer andern Ordnung anstellen könnte, z. B. wenn ich ein Haus von oben nach unten, oder von der Rechten nach der Linken, oder umgekehrt betrachte. Die objective Succession ist diejenige Succession, die in einer solchen Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehet, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (was vorhergeht) nach einer Regel folgt. Wenn also zwei Zustände nach einander aufgefasst werden, so folgen sie in meiner Vorstellung auf einander, diese Succession ist subjectiv oder nur für mich gültig, geschieht nur in meiner Vorstellung, wenn sie beliebig ist, und ich z. B. die Ordnung auch umkehren

kann; ſie iſt aber objectiv oder allgemein gültig, geſchieht in Aller Vorſtellung, wenn ſie nach einer Regel geſchieht, welche macht, daſs ich die beiden Zuſtände nicht anders als in dieſer Ordnung auffaſſen kann. Z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinab treiben ſehe, ſo kann ich nicht machen, daſs ſich die Auffaſſung umkehrt, und das Schiff nach meinem Belieben (bloſs durch eine andre Auffaſſung) auch den Strom hinauf fährt (C. 238. M. I, 279.).

2. Wir legen alſo die Succeſſion dem Object bei, oder ſagen, daſs ſie im Gegenſtande oder objectiv ſei, und unterſcheiden ſie von der Succeſſion im Subject oder der, die in uns oder ſubjectiv iſt, wenn derſelben eine uns zur Auffaſſung nach einer beſtimmten (dieſer und keiner andern) Ordnung nöthigende Regel zum Grunde liegt. Ja dieſe Nöthigung iſt es eigentlich, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object (objectiven Succeſſion) allererſt möglich macht (C. 241. M. I, 284.). S. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.

3. Die Nothwendigkeit in der Succeſſion der Zeit iſt auch das einzige Kennzeichen in der Erfahrung, daſs etwas die Wirkung wovon ſei, weil nehmlich die Urſache mit ihrer Cauſalität nothwendig vorhergeht, aber nicht darauf folgen kann. Das Glas iſt durch die anziehende Kraft in der Oberfläche ſeiner innern Seiten die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche. Nun ſind beide Erſcheinungen, das Waſſer im Glaſe und das Steigen deſſelben über ſeine Horizontalfläche, zugleich; denn ſobald man das Waſſer mit dem Glaſe aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpft, ſo ſteigt das Waſſer auch an den Wänden des Glaſes über die Horizontalfläche. Aber eben die Nothwendigkeit in der Zeitfolge, daſs ich es nicht auch umkehren kann, und das Waſſer kann

ſteigen laſſen, ehe es an die Wände des Glaſes kömmt, iſt das Kennzeichen, daſs das Steigen eine Wirkung der anziehenden Kraft der Wände des Glaſes iſt (C. 249. M. I, 292.).

Sünde,

ſ. Hang, 15.

Supernaturaliſt,

ſupernaturaliſta, *ſupernaturaliſte*. Ein reiner Supernaturaliſt in Glaubensſachen iſt der, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion nicht hinlänglich aus der Natur ſchöpfen (R. 232.), ſ. Rationalismus, 5. Ein ſolcher reiner Supernaturaliſt iſt jeder Anhänger des Orthodoxismus (Orthodoxiſt), ſ. Religion, 7.

2. Der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen hält ſich nicht innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht. Er behauptet die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, worüber doch kein Menſch etwas ausmachen kann. Er behauptet eigentlich das Gegentheil von dem reinen Rationaliſten in Glaubensſachen, beide überſchreiten die Grenzen ihrer Befugniſs, der eine maſst ſich an, zu wiſſen, daſs es keine Offenbarung geben könne, der andere, daſs es eine geben müſſe. S. Naturaliſt, 3. (R. 232.).

Superſtition,

ſ. Aberglaube, Religion, 4. und Afterdienſt.

Supponiren,

annehmen, vorausſetzen, ſ. Vorausſetzen.

Symbol,

ſymbolum, *ſymbole*. Die Geſtalt eines Dinges (Anſchauung), ſofern ſie nur zu einem Mittel der Vorſtellung durch Begriffe dient (A. 106.). Das Erkenntniſs durch Symbole heiſst ein ſymboliſches Erkenntniſs (*cognitio ſymbolica*, *connoiſſance ſymbolique*) oder auch ein figürliches Erkenntniſs (*cognitio ſpecioſa*, *connoiſſance ſpecieuſe*). So iſt die Streitaxt begraben ein Symbol vom Friede machen, und alle unſere Erkenntniſs von Gott, als einem überſinnlichen Weſen, iſt bloſs ſymboliſch, weil Verſtand, Wille, u. ſ. w. nicht directe, ſondern nur indirecte Darſtellungen der Begriffe von göttlichen Eigenſchaften ſind, indem ſie uns nicht darſtellen, wie Gott wirklich beſchaffen iſt, ſondern wie wir ihn uns vermittelſt einer Analogie mit dem Menſchen denken müſſen, ſ. Darſtellung, 7. und Erkenntniſs. Vom Intelligibeln giebt es nehmlich für den Menſchen keine Anſchauung, ſondern bloſs ſymboliſche Erkenntniſs. Denn alle unſere Anſchauung iſt an ein Princip der Form gebunden, nach der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes (Individuum) vom Gemüthe angeſchauet und *in concreto* erkannt werden kann.

Das formale Princip unserer Anschauung aber (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne seyn kann, und ist folglich kein Mittel zur intelligibeln Anschauung. Ueberdem kommt die Materie aller unserer Erkenntniss bloss von den Sinnen, während das Noumenon (Intelligibele) durch keine aus der Empfindung genommene Vorstellung gedacht werden kann. Ein intelligibeler Begriff also ist, als ein solcher, leer von allen *datis* der menschlichen Anschauung. Eine Anschauung unsers Gemüths nehmlich beruht immer auf einem Leiden, und ist darum auch nur unter der Bedingung möglich, dass Etwas unsere Sinne rühre. Eine göttliche Anschauung hingegen, die, als Princip der Dinge, diese nicht voraussetzt (*principium est, non principiatum*), ist unabhängig von Eindrücken und der Urquell aller Anschauung, aber kann daher nur intellectuell seyn, eine Anschauung, von der wir uns keinen Begriff machen können (S. III. §. 10.).

2. Charaktere sind noch nicht Symbole, z. B. die Charaktere der Algebra sind keine Symbole, ob sie wohl auch sinnliche Zeichen sind, s. Darstellung, 6. Charaktere können nehmlich auch bloss mittelbare (indirecte) Zeichen seyn, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen, Symbole aber sind wirkliche Gestalten der Dinge, d. i. die Anschauungen selbst. Daher muss die symbolische Erkenntniss nicht der intuitiven, sondern der discursiven entgegengesetzt werden, in welcher letztern das Zeichen (*character, charactère*), z. B. das Wort, den Begriff nur als Wächter (*custos, garde*) begleitet, damit uns der Begriff nicht wieder verloren geht, sondern wieder vorgestellt werden kann. Das symbolische ist also nicht dem intuitiven (durch sinnliche Anschauun-

gen), ſondern dem intellectuellen (durch Begriffe), entgegengeſetzt. Symbole ſind bloſs Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen zu erkennen (A. 106. f.). S. Darſtellung, 6.

3. Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und die ſo oft bewunderten lebhaften Vorſtellungen der Wilden (bisweilen auch der vermeinten Weiſen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden iſt bloſse Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern. Und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder vom Orpheus an bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloſs dem Mangel an Begriffen und Wörtern zu verdanken (A. 107.).

4. Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Schwedenborg) für bloſses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibeln Welt ausgeben, iſt Schwärmerei. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion) zu unterſcheiden, iſt Aufklärung. Denn die Moralität macht das Weſen der Religion aus, gehört mithin zur reinen Vernunft, und muſs alſo von der Hülle wohl unterſchieden werden. Wollte man dieſe einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle für die Sache ſelbſt halten, ſo würde man das Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, einen moraliſchen Gott, gegen ein Idol vertauſchen und den Endzweck verfehlen. Daſs alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daſs man die heiligen Schriften buchſtäblich auslegen müſſe, wenn man wiſſen will, was die Verfaſſer derſelben bei der Abfaſſung derſelben ſelbſt gedacht haben, iſt nicht zu

ſtreiten. Denn es würde unredlich gehandelt ſeyn, ihre Worte zu verdrehen, wenn man ſie in dieſem Fall ſymboliſch auslegen, d. i. dem directen Sinn einen indirecten unterlegen wollte. Wenn es aber nicht bloſs um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe als bloſse ſymboliſche Vorſtellungsart auslegen. Denn ſonſt würde der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen, und eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche würden die praktiſchen Ideen verdrängen (A. 107.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff. und Zeichen, auch Auslegung.

Symboliſche,

Conſtruction, ſ. Darſtellung, 5, b. ff. und Conſtruiren, 9.

Sympathie,

ſympathia, *ſympathie.* Dieſes Wort bezeichnet ein Gefühl. Es iſt das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (U. 127.). Dahingegen heiſst das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun, Antipathie in Grundſätzen. Die letztere beruhet auf Ideen der praktiſchen Vernunft, und iſt erhaben, die erſtere kann allenfalls nur für ſchön gelten (U. 127.). S. Mitgefühl.

Symptom,

ſ. Leidenſchaft, 10.

Syncretismus,

s. Kirchenglaube, 5. d. und Latitudinarier, 2.

Synthesis,

Verknüpfung, s. Kategorie, 4. ff. und 44. ff., Zusammensetzung, Verbindung und synthetisches Urtheil.

1. der Apprehension, s. Apprehension.

2. der Recognition, s. Anschauung, 11.

3. der Reproduction, s. Apprehension, 4.

4. Figürliche Synthesis (*synthesis speciosa*, *synthèse specieuse*), s. Kategorie, 53. und Einbildungskraft, 2, f. 5.

5. Intellectuale Synthesis, Verstandesverbindung der Apperception (*synthesis intellectualis*, *synthèse intellectuelle*), s. Einbildungskraft, 3. ff. Die intellectuale transscendentale Synthesis ist eine Synthesis aus lauter Begriffen *a priori* (C. 747). Sie ist eine eigenthümliche Synthesis der Philosophie, die der Mathematik so wenig möglich ist, als die figürliche der Philosophie. Diese intellectuale Synthesis betrifft aber nicht ein individuelles Ding, sondern ein Ding überhaupt, d. i. es ist die Synthesis der Bedingungen des Verstandes, unter welchen die Wahrnehmung eines Dinges zur möglichen Erfahrung gehören kann (C. 747. M. I, 866.).

6. Mathematische Synthesis (*synthesis mathematica, synthèse mathématique*), die Synthesis durch die Kategorien der Quantität und Qualität (C. 557). Die Synthesis durch die Kategorien der Relation und Modalität hingegen heisst die dynamische Synthesis (*synthesis dynamica, synthèse dynamique*). Die mathematische ist nehmlich eine Synthesis des Gleichartigen, die dynamische, eine Synthesis des Ungleichartigen (P. 186. Pr. 150.).

7. Progressive Synthesis (*synthesis progressiva, synthèse progressive*). Die Synthesis kann eine Reihe ausmachen, wenn nehmlich eine Menge einzelner Vorstellungen so mit einander verknüpft sind, dass sie alle durch ein ihnen gemeinschaftliches Gesetz bestimmt sind. So macht die Synthesis oder Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen eine solche Reihe aus, weil jede Wirkung eine Ursache hat, welche wiederum die Wirkung einer andern Ursache ist, s. Reihe (C. 436.). In einer solchen Reihe ist jedes Glied, — so heisst nehmlich jede einzelne Vorstellung, die nach demselben Gesetz bestimmt ist, nach welchem jede andere bestimmt ist, — durch die unmittelbar vorhergehende oder nachfolgende bestimmt. Die Vorstellung, durch welche die andere bestimmt ist, heisst ihre Bedingung, die dadurch bestimmte aber das dadurch Bedingte, oder die Folge der Bedingung. Nun nennt Kant die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite des Bedingten fortgeht, d. i. von der nächsten Folge zu den entferntern, die progressive Synthesis. Diejenige Verknüpfung der Reihe von Ursachen und Wirkungen, z. B. der Väter und Söhne, bei der ich von den Ursachen zu den Wirkungen, von dem Vater zum Sohn, von diesem Sohn wieder zu seinem Sohn fortgehe u. s. f., ist also eine progressive Synthesis. Sie geht *in consequentia*, d. h. von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden fort. Wenn

dieses geschieht, so ist der Fortgang ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit des in der Erscheinung gegebenen der Folgen nicht bedürfen, wohl aber der Gründe. Wie weit sich die Reihe der Väter und Söhne fortsetzen, und ob es in derselben einen letzten Sohn geben werde, wenn wir von den Vätern zu den Söhnen fortschreiten, das macht die Reihe nicht begreiflicher und ist willkührlich, wohl aber ist uns im Rückgang von den Söhnen zu den Vätern die Frage nach dem ersten Vater nothwendig, und ihre Beantwortung macht die ganze Reihe erst vollständig begreiflich (C. 438. M. I, 490.). S. Progressus.

8. Qualitative Synthesis (*synthesis qualitativa, synthèse qualitative*). Die Synthesis in der Reihe der einander subordinirten Bedingungen (S. III, §. 1. *)). Sie ist von zweierlei Art, entweder die progressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Subordinirten von der Bedingung zum Bedingten, s. Progressive Synthesis; oder die regressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Rückgangs in der Reihe des Subordinirten von dem Bedingten zur Bedingung, s. Regressive Synthesis.

9. Quantitative Synthesis (*synthesis quantitativa, synthèse quantitative*). Die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Coordinirten, vom gegebenen Theil durch die Nebentheile desselben bis zum Ganzen (S. III, §. 1. *)). So kann ich im Raum fortschreiten von einem Theil desselben zum andern, da nun diese Theile alle neben einander, nicht, wie die der Zeit, nach oder vor einander sind, so sind sie einander nicht subordinirt, einer

kömmt nicht nothwendig eher als der andere, sondern sie sind einander coordinirt, oder es ist die Ordnung, nach welcher man sie durchläuft, ganz beliebig und zufällig. Diese Synthesis ist demnach quantitativ, aber sie hört nicht eher auf, als bis diese Theile alle durchlaufen sind, also bis ich den ganzen Raum habe, welches der Weltraum seyn würde; eine Idee, die nie erreicht, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann (S. III, §. 1.). Es ist nehmlich ein Anderes, nachdem die Theile, z. B. von einem bestimmten Raum, etwa von der Erdoberfläche, gegeben sind, die Synthesis (Zusammensetzung) des Ganzen durch einen abstracten Verstandesbegriff (das Ganze) zu denken; ein Anderes ist es, diesen allgemeinen Begriff (des Ganzen), als eine Aufgabe der Vernunft, durch ein sinnliches Erkenntnißvermögen auszuführen, d. h. ihn *in concreto* an einer bestimmten Anschauung vorzustellen. Das erstere geschieht durch den Begriff von der Synthesis (Zusammensetzung) überhaupt, wieferne derselbe ein Vieles unter sich, respective gegen einander, enthält. Der letztere beruht auf Bedingungen der Zeit, wieferne durch die successive Hinzufügung eines Theils zum andern der Begriff von einem Zusammengesetzten genetisch (d. h. durch eine Synthesis) möglich ist. Das erstere geschieht durch allgemeine Begriffe des Verstandes (Kategorien), das letztere betrifft die Gesetze der Anschauung. Wenn aber zu einem Ganzen Allheit der Theile gehört: so kann es keine vollendete Synthesis geben (also kein Ganzes), wenn sie nicht in einer begrenzten und bestimmbaren Zeit vollendet werden kann. Weil aber bei einem Unendlichen das Fortschreiten von den Theilen zum gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und daher eine Synthesis unmöglich vollendet werden kann, so kann kein zusammengesetztes Unendliche in Rücksicht

der Totalität vollständig in einer bestimmten Anschauung vorgestellt werden. Hieraus erhellet, wie man bei der gewöhnlichen Verwechselung des Unvorstellbaren mit dem Unmöglichen den Begriff vom Unendlichen fast allgemein verwerfen konnte; indem freilich die Vorstellung desselben nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntnifs unmöglich ist. S. Unmöglich (S. III. §. 1.).

10. Regressive Synthesis (*synthesis regressiva*, *synthèse regressive*). Die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite der Bedingungen fortgeht, d. i. von derjenigen Bedingung an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, zu den entferntern Bedingungen. Der Rückgang von dem Vater eines existirenden Menschen zu dem Vater dieses Vaters, und so weiter in der Reihe der Väter bis zu den entferntern, ist eine solche regressive Synthesis. Sie geht *in antecedentia*, d. h. von dem Nachfolgenden zu den Vorhergehenden zurück. So beschäftigen sich die kosmologischen Ideen (z. B. Weltanfang, Einfaches, u. s. w.) mit der Totalität der regressiven Synthesis, d. i. sie sollen im Rückgange der Reihe das letzte Glied seyn, welches die ganze Reihe im Rückgange vollendet (z. B. Weltanfang soll die Reihe der Weltveränderungen, wenn man von der jetzt gegebenen in die Reihe derer, die ihr vorher gingen, zurückgeht, anfangen und das erste Glied derselben seyn). Diese Ideen gehen also *in antecedentia* (C. 438. M. I, 490.). S. Vernunftbegriff.

11. Reine Synthesis (*synthesis pura*, *synthèse pure*), s. Kategorie, 5. und Einheit, synthetische.

12. Reine intellectuale Synthesis, s. Kategorie, 53.

13. Sinnliche Synthesis (*synthesis sensualis*, *synthèse sensuelle*), s. Kategorie, 53.

14. Transscendentale Synthesis (*synthesis transscendentalis*, *synthèse transscendentale*), s. Einbildungskraft, 3. Sie ist entweder die figürliche, s. Synthesis, figürliche, oder die intellectuale, s. Synthesis, intellectuale.

Synthetisches Urtheil,

verknüpfendes, erweiterndes Urtheil, Erweiterungsurtheil (*judicium syntheticum*), ist ein solches Urtheil, in welchem das Verhältniss des Subjects A zum Prädicat B so beschaffen ist, dass das Prädicat B ganz ausser dem Begriffe A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, oder auch nicht. Das Wort synthetisch ist griechisch, und bedeutet was sich zusammensetzen, verknüpfen läst. Das Urtheil: einige Cörper sind schwer, enthält etwas im Prädicate schwer, was in dem allgemeinen Begriffe von Cörper nicht wirklich gedacht wird; es vergrösert also meine Erkenntniss vom Cörper, indem es zu meinem Begriffe von demselben etwas hinzuthut. Diese Urtheile sind den analytischen entgegengesetzt, in welchen das Prädicat selbst oder sein Gegentheil im Begriff des Subjects enthalten ist. In synthetischen Urtheilen soll man also aus dem im Subject gegebenen Begriff hinaus gehen, um mit ihm einen ganz andern im Prädicat befindlichen Begriff zu verbinden (C. 193. M. I, 222.). Ein synthetisches Urtheil ist also ein solches Urtheil, durch dessen Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriff denke, von dem ich dies Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was

jener Begriff ertheilt, vermehrt (E. 81. C. 10. Pr. 25.). S. Erweiterungsurtheil.

2. Die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile. Da man dieſes noch immer bezweifelt, ſo will ich hier das Miſsverſtändniſs noch auf eine andere Art, als im Artikel: Analytiſches Urtheil, 16. und Erweiterungsurtheil, 2. aufdecken. Wenn man ſagt: 7 + 5 = 12, d. i. wenn ich 5 zu 7 hinzuſetze, ſo habe ich zwölf: ſo hat wohl noch Niemand daran gezweifelt, daſs beides, 7 und 5 zuſammen und 12, der Sache nach einerlei ſei, denn das ſagt ja eben die Formel aus, nehmlich daſs die Addition von 5 und 7, 12 gebe. Allein davon iſt gar nicht die Rede, wenn behauptet wird, das Urtheil, das dieſe Formel ausſage, ſei ſynthetiſch. Denn wenn ich ſage, Auguſtus iſt ein Kaiſer, ſo iſt auch beides, Auguſtus und der Kaiſer, einerlei. Aber dennoch denke ich mir unter dem Auguſtus etwas anders als unter dem Kaiſer, und beide Begriffe können auch wohl nicht einerlei ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit unſerer Zahlformel. Denn das Subject heiſst, eine aus 5 und 7 zuſammengeſetzte Zahl, das Prädicat, iſt die Zahl zwölf. Nun iſt es aber doch ganz richtig, daſs das Verhältniſs des Begriffs einer Zahl, die aus 5 und 7 zuſammengeſetzt iſt, zu dem Begriff der Zahl zwölf ſo beſchaffen iſt, daſs der Begriff der Zahl ganz auſser dem Begriff der aus 7 und 5 zuſammengeſetzten Zahl liegt. Beide Zahlen ſind freilich die nehmliche, und das finde ich eben, wenn ich beide Begriffe durch das Durchzählen ihrer Einheiten conſtruire. Aber eben hierin liegt der Irrthum, daſs man dieſes Durchzählen (die Conſtruction) mit der Entwickelung der beiden Begriffe (der Analyſis) verwechſelt. Beide Begriffe ſtehen allerdings mit einander in Verknüpfung, denn ſie ſind gerade ſo, wie Auguſtus und der Kaiſer, Begriffe von dem nehmlichen Gegenſtande,

aber ſie geben ihn nicht durch die nehmlichen Merkmale zu denken, und alſo können auch nicht die Merkmale des einen Begriffs in dem andern Begriff gefunden werden, und beide kein analytiſches Urtheil ſeyn. Zwölfe iſt weder fünfe noch ſieben, noch die Hinzufügung von fünfe zu ſieben. Daſs alſo dieſe Zuſammenſetzung von fünf und ſieben das nehmliche giebt, was ich mir auch unter zwölfe denke, folgt nicht aus der Vergleichung der Begriffe, ſondern aus der Zuſammenſetzung der wirklichen Dinge, aus der Addition der fünf und ſieben Einheiten einer arithmetiſchen Operation, die doch wohl keine logiſche Analyſe von Begriffen iſt. (C. 205. M. I. 240.). Der Begriff der Summe, welcher durch das Zeichen + ausgedrückt wird, enthält nichts weiter, als die Vereinigung der beiden Zahlen 5 und 7 in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide 5 und 7 zuſammenfaſst. Der Begriff von 12 iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daſs ich mir bloſs jene Vereinigung von 7 und 5 denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die 12 nicht antreffen. Man muſs über dieſen Begriff hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, und die Einheiten (wie Segner oder Käſtner in der Arithmetik) durch Puncte darſtellt (ſ. Erweiterungsurtheil, 2. und Analytiſches Urtheil, 16.). Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff von 7 + 5 und thut, vermittelſt der Anſchauung, zu dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 5 noch den hinzu, daſs dieſes gerade 12 gebe, welches in dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 12 nicht gedacht wurde, d. i. der arithmetiſche Satz 7 + 5 = 12 iſt mit allen Sätzen dieſer Art ſynthetiſch (Pr. 28. f.).

3. Eben ſo ſind auch alle Grundſätze der

Geometrie, ja alle eigentlich geometrischen Sätze, synthetisch. Dass die gerade Linie unter allen den Linien, die zwischen den zwei nehmlichen Puncten liegen, die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn der Begriff vom Geraden enthält ja eine Qualität, Kürze und Länge sind aber Quantitäten, beide können also nicht als Merkmale in der Qualität des Geraden enthalten seyn. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis in jenem Satze möglich ist (Pr. 29.).

4. Der berühmte Wolf (s. Wolfische Philosophie) und der seinen Fusstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten (s. Baumgarten) suchten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes (der Caussalität) im Satze des Widerspruchs (der Contradiction), allein der letztere ist logisch und analytisch, der erstere aber metaphysisch und synthetisch. Locke hat zuerst die synthetischen Urtheile geahndet, s. Analytisches Urtheil, 4. (Pr. 31.). Dass die mathematische Erkenntniss in ihren Sätzen über den Begriff des Subjects hinaus zur Anschauung geht, und sie also insgesammt synthetisch sind, findet man im Artikel Mathematik, 4. (Pr. 34.). Die Vernachlässigung der Erkenntniss dieser synthetischen Urtheile hat der Philosophie viel Nachtheil zugezogen. Hume unterschied zwar noch nicht deutlich die synthetischen Sätze von den analytischen, aber wenn man seine Behauptungen auf den Sprachgebrauch der kritischen Philosophie bringt, so behauptete er eigentlich, die reine Mathematik enthalte bloss analytische, die Metaphysik aber synthetische Sätze *a priori*, s. Hume, 5. Dass die Sätze der Metaphysik synthetisch sind, findet man im Artikel Metaphysik. Sie hat zwar auch analytische Sätze, allein diese enthalten nur die

Entwickelung der metaphyfifchen Begriffe, und können (gleichfam als erklärende Philofophie *philofophia definitiva, philofophie definitive*) als ein befonderer Theil vorgetragen werden, abgefondert von den eigentlichen Sätzen, welche die Metaphyfik ausmachen (Pr. 37). Metaphyfik hat es eigentlich mit fynthetifchen Sätzen *a priori* zu thun, fie mufs aber freilich, wie jede Erkenntnifsart, auch Sätze haben, die, als Zergliederungen der metaphyfifchen Begriffe, diefe blofs deutlich machen. Aber die Erzeugung der Erkenntnifs *a priori*, fowohl den Anfchauungen als Begriffen nach, und der fynthetifchen philofophifchen Sätze *a priori* machen den wefentlichen Inhalt der Metaphyfik aus (Pr. 37. f.). Dafs die reine Naturwiffenfchaft fynthetifche Erkenntniffe *a priori* enthalte, findet man im Artikel Naturwiffenfchaft, 4. Wir dürfen alfo nicht fragen, ob fynthetifche Erkenntnifs *a priori* möglich fei, fondern nur: wie fie möglich fei (Pr. 39. f.).

5. Die Möglichkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in fynthetifchen Urtheilen *a pofteriori*, d. i. folchen, welche aus der Erfahrung gefchöpft werden, bedarf keiner befondern Erklärung; denn Erfahrung ift felbft nichts anders, als eine continuirliche Zufammenfügung (Synthefis) der Wahrnehmungen. Nur die Möglichkeit der fynthetifchen Sätze *a priori* bedarf einer Unterfuchung (Pr. 40.). Dafs es fynthetifche Sätze *a priori* giebt, haben wir gefehen. Die Frage ift alfo: wie find fynthetifche Sätze *a priori* möglich? Diefe Frage ift einerlei mit der: wie ift Erkenntnifs aus reiner Vernunft möglich? denn diefe ift, die logifche ausgenommen, jederzeit fynthetifch (Pr. 41.). Sie ift alfo auch einerlei mit der Frage: wie ift Metaphyfik möglich? und auf ihrer Beantwortung beruhet das Stehen und Fallen der Metaphyfik, f. Metaphyfik, 5. und Aufgabe

(Pr. 42.). Dieſe Frage iſt für alle metaphyſiſche Dogmatiker ein unvermeidlicher Stein des Anſtoſses geweſen, und noch hat keiner von ihnen denſelben aus dem Wege geräumet, mit dem bloſsen Satze des Widerſpruchs aber läſst ſich hier nichts ausrichten (E. 77.), ſ. Analytiſches Urtheil 11. Nur durch eine genugthuende Beantwortung dieſer Frage, welche bloſs durch Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich iſt, hört der blinde Dogmatismus und der nie genugthuende Skepticismus auf. Dieſe Aufgabe war vor Kant noch nicht beantwortet worden, und daher waren vor ihm alle Metaphyſiker Dogmatiker oder Skeptiker, ſie mochten noch ſo groſse Verdienſte und einen noch ſo gegründeten groſsen Namen haben (E. 80.).

6. Da man in einem ſynthetiſchen Urtheil über den im Subject gegebenen Begriff hinausgehen muſs, um ihn mit dem Begriff im Prädicat ſynthetiſch zu vergleichen, ſo iſt dazu ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweier Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun bei ſolchen ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen, denen es an Anſchauung und auch an der Erfahrung fehlt, dieſes Dritte, als das, was die Verknüpfung zweier Begriffe in ſynthetiſchen Urtheilen vermittelt? Daſſelbe iſt in den drei Quellen zu ſuchen, aus welchen allein Vorſtellungen *a priori* entſpringen, da hier die Rede von der Verknüpfung in ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* iſt. Dieſe drei Quellen ſind:

a. der innere Sinn und die Form deſſelben *a priori*, die Zeit. Alle unſere äuſsern und innern Vorſtellungen ſind in dieſem unſern innern Sinn enthalten, und daher auch in der Zeit; denn was wir wahrnehmen von äuſsern Gegenſtänden, muſs unſer Gemüth vermittelſt eines Sinnes afficiren, und folglich im Gemüth, d. i. durch den innern Sinn vorgeſtellt werden. Hierdurch

ſind ſchon alle unſre Vorſtellungen mit einander verknüpft, daſs ſie in dem Inbegriff dieſer unſerer Vorſtellungen mit enthalten ſind, und zu irgend einer Zeit gehören;

b. die Einbildungskraft iſt das, was dieſe Syntheſis möglich macht, und jede aufgefaſste Vorſtellung zu den übrigen hinzuthut;

c. die Einheit des Bewuſstſeyns aber macht die ſynthetiſche Einheit, die zu einem jeden Urtheil durchaus nothwendig iſt, das iſt, daſs Subject und Prädicat auf eine nothwendige Art in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst werden, ſo daſs ſie beide als in Einem Gegenſtande vereinigt gedacht werden müſſen, nöthig.

Soll z. B. das Urtheil möglich ſeyn: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich, welches ein ſynthetiſches Urtheil iſt, da in dem Begriff der Subſtanz nicht der Begriff des Beharrlichen, ſondern bloſs des Beſtimmbaren, das ſelbſt nicht weiter Beſtimmung iſt, liegt: ſo iſt dreierlei dazu nöthig:

a. Die Dinge, von denen das Urtheil gilt, oder in welchen etwas als Subſtanz ſoll erkannt werden, müſſen Objecte des innern Sinnes, und folglich in der Zeit, d. i. Erſcheinungen ſeyn;

b. durch die Einbildungskraft müſſen die Afficirungen des Gemüths durch den Sinn nach und nach aufgefaſst (apprehendirt) und zu einander hinzugethan werden. Soll nun durch dieſe Afficirungen etwas im Gegenſtande als wechſelnd oder als zugleich ſeyend erkannt werden: ſo muſs

c. eine Verſtandesverknüpfung hinein gelegt werden, vermittelſt einer Verſtandeseinheit,

die den Wechſel oder das Zugleichſeyn nicht nur wahrnehmbar macht, ſondern auch als nothwendig darſtellt. Wir könnten nie beſtimmen, da die Auffaſſung (Apprehenſion) der Afficirungen durch den Sinn jederzeit nach einander geſchieht, ob auch die Gegenſtände nach einander oder zugleich ſeyen, wenn nicht durch den Verſtand jene Afficirungen ſo mit einander verknüpft werden könnten, daſs durch die Natur des Verſtandes etwas nothwendig als bleibend oder beharrlich im Bewuſstſeyn vorgeſtellt würde, an welchem Beharrlichen der Wechſel oder das Zugleichſeyn wahrgenommen, und nicht als etwas in der bloſsen Apprehenſion durch den Sinn, ſondern als etwas im Gegenſtande, folglich mit Nothwendigkeit verknüpft, erkannt werden kann. S. Anſchauung, 11. (C. 194. M. I, 223.).

7. Man ſiehet hieraus, daſs die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenſtände ſelbſt auf dieſer Syntheſis beruhet, die in den ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen ausgedrückt werden; und daſs alſo ihre Möglichkeit auf dem Verſtande beruhet, der eine ſolche Selbſtthätigkeit (Spontaneität) iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſo mit einander zu verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung Nothwendigkeit hat, und ſo als im Gegenſtande befindlich vorgeſtellt werden muſs. Das Dritte alſo, welches ſynthetiſche Urtheile *a priori*, die doch der Anſchauung ermangeln, möglich macht, iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes der Erfahrung ſelbſt. Wir könnten gar nichts als Gegenſtand erkennen, ſondern alle Afficirungen der Sinne würden bloſs Traum und Spiel ohne Sinn ſeyn, brächte nicht etwas Einheit und Nothwendigkeit dieſer Einheit in die Zuſammenſetzung (Syntheſis) derſelben, die in unſerem Bewuſstſeyn vorgeht. Folglich beruhet alle Erfahrung, die

nichts anders iſt, als eine Verknüpfung der Gegenſtände zu einer nothwendigen Einheit, und jeder Erfahrungsgegenſtand, der nichts anders iſt, als ein Verknüpftes der Afficirungen zu Einheiten der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und die daher ihren Grund in dem verknüpfenden Vermögen (dem Verſtande) ſelbſt haben, auf dieſer ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen. Die Erfahrung alſo mit ſammt ihren Gegenſtänden hat auch Principien ihrer Form, die im Verſtande alſo *a priori* liegen, nehmlich gewiſſe Begriffe (z. B. den der Subſtanz), welche allgemeine Regeln ſind, die der Syntheſis der Erſcheinungen Einheit geben, und dieſe Regeln oder Begriffe ſind nichts anders, als die Kategorien, deren Natur und Beſchaffenheit, d. i. wie ſie die Erſcheinungen und die Afficirungen des Gemüths zu Erſcheinungen verknüpfen, ſich in den ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* ausdrückt (C. 195. M. I, 225.). Daſs ſelbſt die ganze Geometrie ein Hirngeſpinſt wäre, wäre der Raum, deſſen verſchiedene Syntheſen die Geometrie lehrt, nicht die Bedingung zur äuſsern Erfahrung, ſo daſs es ohne ihn keine äuſsern Gegenſtände geben könnte, findet man im Artikel Raum, 20.

8. Alle Syntheſis *a priori* hat folglich nur dadurch Wahrheit, daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Sie enthält nichts weiter, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt, und ohne eine ſolche Syntheſis *a priori* könnte es gar keine empiriſche Syntheſis geben. Die Erfahrung, welche alſo auf dieſer Syntheſis *a priori* beruht, iſt alſo die einzige Erkenntniſsart, die, weil ſie ſonſt nicht möglich ſeyn würde, aller andern Syntheſis Realität giebt (C. 196. f. M. I, 227.). Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen beruhet demnach darauf, daſs dieſe Verknüpfung die nothwen-

dige Bedingung ift, ohne welche das Mannigfaltige in einer möglichen Erfahrung keine fynthetifche Einheit haben, und alfo auch keinen Gegenftand geben würde. Z. B. in jedem finnlichen Gegenftande beharret die Subftanz. Ohne dafs etwas immer bleibt, wenn alles andere an ihm wechfelt, würde es gar keinen Gegenftand geben können, denn eben diefes Beharrliche oder immer Bleibende ift das, was wir den Gegenftand nennen, das, was wechfelt, gehört nur zu der Art, wie der Gegenftand vorhanden ift, oder zu feinem Zuftande. Allein diefe Befchaffenheit entfpringt aus dem Verftande felbft, der keiner andern als folcher Vorftellungen, wenn er Gegenftände erkennen foll, fähig ift, folglich können auch die für ihn erkennbaren Gegenftände nur Erfcheinungen oder finnliche Gegenftände feyn. Alle fynthetifchen Sätze beruhen alfo auf dem Princip: ein jeder Gegenftand der Sinne fteht unter den nothwendigen Bedingungen der fynthetifchen Einheit des Mannigfaltigen der Anfchauung in einer möglichen Erfahrung (C. 197. M. I, 228.).

9. Synthetifche Urtheile *a priori*, denen die Anfchauung ermangelt, und die daher philofophifch find, find daher möglich, wenn wir

a. die formalen Bedingungen der Anfchauung *a priori* (Zeit, und für die äufsern Gegenftände auch Raum),

b. die Synthefis der Einbildungskraft (der Apprehenfion, Reproduction und Recognition, f. Anfchauung, 11), und

c. die nothwendige Einheit derfelben in einer transfcendentalen Apperception (durch die Vorftellung des Ich und die Kategorien, f. diefe Artikel)

auf ein mögliches Erfahrungserkenntnifs überhaupt beziehen. Nur als Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenstände, die sonst nicht möglich wären, hat die Verknüpfung in einem synthetischen Urtheile *a priori* Gültigkeit. Und wir müssen daher die Möglichkeit solcher Urtheile gänzlich verwerfen, damit aber zugleich die Möglichkeit sinnlicher Gegenstände, oder sagen:

> Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (C. 197. M. I, 229.).

System,

systema, *système*. Die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee (C. 860.). Die Idee ist ein Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen der Erkenntnisse, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen dieser Erkenntnisse sowohl, als die Stelle ihrer Theile unter einander *a priori* bestimmt wird. Dieser scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck dieser Erkenntnisse und die Form des Ganzen derselben, das mit diesem Vernunftbegriff congruirt, d. i. demselben vollkommen gleich und ähnlich ist. Alle Theile des Ganzen beziehen sich, sowohl jeder für sich, als auch unter einander auf jene Einheit des Zwecks, welches macht, dafs man einen jeden nicht vorhandenen Theil bei der Kenntnifs der übrigen vermifst.

2. Zu einem System findet also keine zufällige Hinzusetzung statt, ferner keine unbestimmte Gröfse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori*

beſtimmten Grenzen habe. Alſo iſt das Ganze gegliedert (articulirt) und nicht gehäuft (kein Aggregat), es kann innerlich, aber nicht äuſserlich wachſen. Es iſt alſo einem thieriſchen Cörper ähnlich, deſſen Glieder zu ihren Zwecken immer ſtärker und tüchtiger werden, indem ſie ſich immer mehr, durch die Nahrungsmittel, welche das Thier zu ſich nimmt, ausdehnen, deſſen Wachsthum aber doch kein neues Glied hinzugeſetzt, und an dem die Proportion ſeiner Glieder unter einander auch nicht verändert wird. In einem ſolchen Syſtem können nun unſre Erkenntniſſe allein die weſentlichen Zwecke der Vernunft unterſtützen und befördern; denn auſser einem ſolchen Syſtem würden ſie eine bloſse Rhapſodie, d. i. eine zufällig zuſammen geſammelte Maſſe, von Erkenntniſſen ausmachen, und weder unter der Regierung der Vernunft ſtehen, weil ſie keine Idee derſelben an der Spitze hätten, noch die Zwecke derſelben erreichen, weil ſie nicht auf beſtimmte Vernunftzwecke gerichtet wären (C. 860. M. I, 1002.). S. Schema.

3. Wer eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will, der legt derſelben auch einen ſolchen Vernunftbegriff zum Grunde, wodurch das Syſtem derſelben entſpringt. Er erreicht aber ſehr ſelten einmal mit ſeinem Schema ſeine Idee, ja oft nicht einmal mit der Erklärung, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt; denn dieſe liegt noch unentwickelt in der Vernunft verborgen, ſo wie die Theile eines Keims kaum der mikroſkopiſchen Beobachtung kennbar ſind. Darum muſs man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspunct eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach dem Vernunftbegriff, welchen man aus der natürlichen Einheit der von ihm zuſammengebrachten Theile in der Vernunft ſelbſt ge-

gründet ſindet, erklären und beſtimmen; denn oft hat der Urheber derſelben ihre ſyſtematiſche Einheit (Articulation) und Grenzen ſelbſt nicht beſtimmen können (C. 862. M. I, 1004.).

4. Erſt dann, wenn wir lange nach Anweiſung eines ſolchen in uns verſteckt gelegenen Vernunftbegriffs viele ſich dahin beziehende Erkenntniſſe geſammlet haben, erblicken wir dieſen Vernunftbegriff in hellerm Lichte, und können nun ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch entwerfen. Daher ſcheinen die Syſteme, wie Gewürme ohne Zeugung aus Unrath (*generatio aequivoca*), aus bloſsem Zuſammenfluſs von aufgeſammleten Begriffen gebildet worden zu ſeyn (C. 862. f.). S. Schema und Vernunftbegriff.

Syſtematiſche Einheit.

ſ. Vernunfteinheit.

Syſtematiſche Methode,

ſ. Methode, ſyſtematiſche.

Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

K. A. bedeutet: Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant. Königsberg, 1798. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

A.	W.	A.	W.
. 3,	. 153.	. 37,	. 255.
. 4,	. 274.	. 38, f.	. 354. f.
. 5,	. 284.	. 39, f.	. 255. 301.
. 7, f.	. 285.	. 40,	. 301.
. 8,	. 285.	. 41,	. 301.
. 9, f.	. 286.	. 42, ff.	. 303.
. 15, *) f.	. 271.	. 44,	. 328.
. 22, f.	. 268.	. 45,	. 315.
. 23, f.	. 242.	. 46,	. 286. 293. f. 297.
. 24,	. 242.		
. 25,	. 266. 317.	. 47,	. 293. f.
. 26, f.	. 314.	. 57, ff.	. 297.
. 27,	. 269. 271.	. 65, f.	. 195. 198. f.
. 28,	. 295.	. 67,	. 199.
. 30, f.	. 317.	. 69,	. 310.
. 31, f.	. 318. f.	. 73,	. 292.
. 32, f.	. 318. f.	. 75,	. 180. 255.
. 33, f.	. 319.	. 76,	. 250.
. 34,	. 320.	. 86,	. 200.
. 35, f.	. 251. ff.	. 98,	. 169.
. 36, ff.	. 252. f.	. 106,	. 292. 424. 425

A.	W.
. 107,	. 425.
. 123,	. 171 375. 420.
. 124, f.	. 250.
. 129,	. 202.
. 133,	. 156.
. 154, f.	. 320.
. 155,	. 320.
. 158, f.	. 154. ff.
. 168,	. 267.
. 187, f.	. 229.
. 188,	. 264.
. 190, ff.	. 230. f.
. 193,	. 351.
. 195,	. 51.
. 200, f.	. 251.
. 203,	. 267. f.
. 209, f.	. 170. 237.
. 211,	. 241.
. 215, f.	. 284.
. 217, f.	. 170. 237.
. 237,	. 217.
. 249, f.	. 194.
. 255, ff.	. 303. ff.
. 259, ff.	. 306.
. 266, f.	. 304.
. 268, f.	. 307.
. 284, f.	. 308.
. 287,	. 308.
. 289, ff.	. 309.
. 297, ff.	. 310.
. 313, f,	. 310.

B. II.	W.
. 558, f.	. 359.
. 559, f.	. 360.
. 562,	. 297.

C.	W.
. 10,	. 433.
. 1, A. 11.	. 107.
. 11,	. 159.
. 17,	. 80.
. 22,	. 332.
. 33,	. 311. f.
. 34,	. 107. 110. 313. f.
. 37,	. 295. f.

C.	W.
. 49,	. 296.
. 61,	. 311.
. 74,	. 107. 110.
. 75,	. 287.
. 102,	. 387.
. 106,	. 111.
. 113,	. 65. f.
. 125,	. 102.
. 149,	. 416.
. 151,	. 315.
. 152,	. 315 *)
. 160, *)	. 387.
. 165,	. 80.
. 167,	. 346.
. 175,	. 184.
. 176, f.	. 181.
. 177, f.	. 182. f.
. 178, f.	. 184.
. 179,	. 181. 185.
. 180,	. 187.
. 181,	. 187.
. 183,	. 412.
. 184, f.	. 189.
. 185, ff.	. 189.
. 186,	. 135. 411.
. 193,	. 432.
. 194,	. 439.
. 195,	. 440.
. 196, f.	. 440.
. 197,	. 441. f.
. 219,	. 111.
. 220,	. 296.
. 224, f.	. 420.
. 225,	. 409.
. 229,	. 409.
. 230,	. 408. f.
. 236, f.	. 62.
. 238,	. 421.
. 241,	. 421. f.
. 249,	. 422.
. 262,	. 112.
. 263,	. 66. 80.
. 298,	. 288.
. 299,	. 287.
. 300,	. 148. 412.
. 312, *)	. 290.
. 316, f.	. 54. f.

C.	W.	C.	W.
. 317,	. 58.	. 572,	. 92.
. 318, f.	. 60.	. 575, f.	. 92.
. 325,	. 61. f.	. 576, f.	. 92.
. 327,	. 288. f.	. 578,	. 92.
. 330,	. 63.	. 579,	. 93.
. 333,	. 63.	. 580, f.	. 93.
. 335,	. 64.	. 583, f.	. 94.
. 336,	. 64.	. 683,	. 355.
. 349, ff.	. 176.	. 684,	. 355.
. 351, ff.	. 176. f.	. 685, f.	. 356. f.
. 353, f.	. 177. f.	. 686, f.	. 358.
. 359, f.	. 203.	. 687, f.	. 358.
. 360,	. 209.	. 688,	. 359.
. 386,	. 216.	. 700.	. 261.
. 388,	. 106.	. 710, ff.	. 257. 261.
. I. A. 400.	. 269.	. 747,	. 427.
. I. A. 401, f.	. 270.	. 748,	. 164.
. 400, f.	. 261.	. 749, f.	. 166.
. 403,	. 256.	. 750,	. 164.
. 413, ff.	. 262.	. 840,	. 102.
. 426, f.	. 257. 262.	. 843,	. 103.
. 427, f.	. 263.	. 860,	. 442. f.
. 428, ff.	. 258.	. 861, f.	. 191.
. 430,	. 263.	. 862, f.	. 191. 444.
. 431, f.	. 264.	. 863,	. 191.
. 436,	. 428.	**E.**	**W.**
. 438,	. 429. 431.	. 16, *)	. 158.
. 441,	. 418.	. 35, *)	. 316.
. 451,	. 330.	. 36,	. 163. 316.
. 522, f.	. 390.	. 41, f.	. 390.
. 530,	. 335.	. 53, ff.	. 162. 166.
. 536, f.	. 94.	. 54, f.	. 390.
. 540, f.	. 87. f.	. 55, f.	. 389. f.
. 542, f.	. 88.	. 56,	. 387.
. 543,	. 88.	. 65,	. 317.
. 545, f.	. 89.	. 73, f.	. 416.
. 546, ff.	. 89.	. 74, f.	. 417.
. 548,	. 89.	. 77,	. 437.
. 550, f.	. 89.	. 78, *) f.	. 332.
. 553,	. 412.	. 80,	. 437.
. 554,	. 90.	. 81,	. 433.
. 556,	. 90.	. 89,	. 160. 163.
. 557,	. 428.	. 90, ff.	. 160. 163.
. 559, *)	. 91.	. 94,	. 160.
. 565,	. 72. 80.	. 97, *)	. 160.
. 570,	. 91.	. 101, f.	. 159.
. 571,	. 91.		

F.	W.
. 3, f.	. 407.
. 5,	. 407.
. 14, f.	. 168.
. 37,	. 291.
. 44, f.	. 114. 121. 168.
. 45, ff.	. 114. f.
. 57,	. 115.
. 70,	. 115.
. 72, f.	. 121.
. 73, f.	. 121.
. 77,	. 195.
. 78, ff.	. 123.
. 81, f.	. 123.
. 82, f.	. 123. f.
. 84,	. 124.
. 85, ff.	. 125.
. 92, ff.	. 125.
. 108, ff.	. 126.
. 110,	. 126.
. 112,	. 127.
. 174, f.	. 197.

G.	W.
. V. 7,	. 321.
. . 10,	. 321.
. . 13,	. 321.
. 1,	. 303.
. 27, f.	. 323.
. 28, f.	. 324.
. 29, f.	. 324.
. 65,	. 153.
. 67,	. 282.
. 74, f.	. 97. f.
. 75, f.	. 98. f.
. 77,	. 99.
. 76, f.	. 99.
. 80,	. 100.
. 83, ff.	. 102.
. 107,	. 288.
. 113,	. 348.

K.	W.
. II,	. 293. 297. 311. 314.
. III,	. 1.
. VI,	. 72.
. VIII, f.	. 323.
. IX,	. 321.
. XIV, f.	. 73.
. XVII,	. 31.
. XIX,	. 79.
. XX,	. 79.
. XXI,	. 2.
. XXIII,	. 2. 153.
. XXIV,	. 68.
XXV,	. 78.
. XXVIII, f.	. 74.
. XXIX,	. 138. 392.
. XXX, f.	. 3.
. XXXI,	. 36. 47. f.
. XXXII, f.	. 4.
. XXXIII,	. 6.
. XXXIV,	. 5.
. XXXV,	. 7. 10. 47.
. XXXVI,	. 9.
. XXXVII, f.	. 12.
. XXXVIII, f.	. 8. 12.
. XLI, f.	. 12. f.
. XLII,	. 13.
. XLIII,	. 71.
, XLIV,	. 14. 30. 31. 35.
. L,	. 19.
. LII,	. 15. 32.
. 65,	. 329.
. 79, ff.	. 32. 36.
. 81, ff.	. 37. 193.
. 84,	. 328. f.
. 96, f.	. 33.
. 97,	. 33.
. 103,	. 34.
. 111,	. 24.
. 118,	. 26.
. 120,	. 193.
. 129,	. 34.
. 140,	. 193.
. 141,	. 193.
. 155,	. 71.
. 161, f.	. 32. 37. 376. f.
. 163,	. 38.
. 164, f.	. 377.
. 168,	. 378.
. 169, f.	. 138.
. 170, f.	. 84.
. 171, f.	. 85. f. 291.

K.	W.
. 172,	. 292. 379.
. 173,	. 38.
. 174, f.	. 86. f.
. 179, ff.	. 136.
. 181,	. 86. 136.
. 182,	. 137.
. 184, f.	. 386.
. 186, f.	. 380.
. 191, ff.	. 386.
. 195,	. 39.
. 196, f.	. 393. ff.
. 197, ff.	. 398.
. 200, f.	. 399.
. 201, f.	. 399.
. 208, f.	. 353. f. 399.
. 216, f.	. 40.

K. A.	W.
. . 5, ff.	. 15.
. . 10, f.	. 25.
. . 11, f.	. 26.
. . 12, ff.	. 34.
. . 14,	. 39.
. . 15, f.	. 395. 406.
. . 19, ff.	. 27.
. . 21, f.	. 380.
. . 22, f.	. 381.
. . 23, f.	. 382.
. . 24, f.	. 383.
. . 26, f.	. 384. 386.
. . 27,	. 386. f.

L.	W.
. 51,	. 320.
. 77,	. 176.
. 80,	. 375.
. 98,	. 178.
. 119,	. 191.
. 126, f.	. 179.
. 127, f.	. 179. f.
. 130,	. 330. 333.
. 131,	. 334.
. 171,	. 161. 163. f.
. 172,	. 160. 162.
. 174,	. 164.
. 175, f.	. 162.
. 178, f.	. 203.

L.	W.
. 179, f.	. 204.
. 180, ff.	. 207.
. 186,	. 207. *)
. 187, ff.	. 207. 209.
. 190, ff.	. 214.
. 197,	. 211.
. 205, f.	. 214. ff.
. 209, f.	. 106.
. 210,	. 352. f.
. 211,	. 376.
. 221,	. 147.
. 222,	. 149. ff.
. 223,	. 152.
. 225,	. 17.
. 226,	. 17.
. 227,	. 18.
. 228,	. 18.

M. I.	W.
. 34,	. 312.
. 35,	. 313.
. 36,	. 314.
. 37,	. 110.
. 82,	. 287.
. 192,	. 181.
. 193,	. 181.
. 194,	. 182.
. 195,	. 183.
. 196,	. 184.
. 197,	. 185.
. 198,	. 187.
. 199,	. 187.
. 202,	. 412.
. 208,	. 189.
. 211,	. 135.
. 222,	. 432.
. 223,	. 439.
. 225,	. 440.
. 227,	. 440.
. 228,	. 441.
. 229,	. 442.
. 240,	. 434.
. 279,	. 421.
. 284,	. 421.
. 292,	. 422.
. 310,	. 112.
. 342,	. 288.

M. I.	W.
· 359,	· 53.
· 360,	· 60.
· 361,	· 59.
· 367,	· 61. f.
· 368,	· 62.
· 375,	· 63.
· 376,	· 63.
· 377,	· 64.
· 378,	· 64.
· 392,	· 176.
· 393,	· 177.
· 394,	· 178.
· 404,	· 203.
· 405,	· 209.
· 467,	· 262.
· 476,	· 262.
· 477,	· 263.
· 478,	· 258.
· 479,	· 258.
· 481,	· 263.
· 482,	· 264.
· 490,	· 429. 431.
· 493,	· 418.
· 616,	· 94.
· 620,	· 88.
· 621,	· 88.
· 622,	· 88.
· 623,	· 88.
· 627,	· 89.
· 623,	· 89.
· 629,	· 89.
· 630,	· 89.
· 634,	· 89.
· 636,	· 89.
· 640,	· 90.
· 641,	· 90.
· 657,	· 91.
· 658,	· 91.
· 659,	· 91.
· 660,	· 91.
· 661,	· 92.
· 663,	· 92.
· 664,	· 92.
· 665,	· 92.
· 668,	· 93.
· 669,	· 93.
· 672,	· 94.
· 825,	· 261.
· 835,	· 261.
· 866,	· 427.
· 868,	· 165.
· 869,	· 166.
· 1002,	· 443.
· 1003,	· 191.
· 1004,	· 444.

M. II.	W.
· 13,	· 321.
· 39,	· 323.
· 40,	· 324.
· 41,	· 324.
· 87,	· 282.
· 97,	· 97.
· 98,	· 97.
· 99,	· 98.
· 100,	· 98.
· 101,	· 98.
· 102,	· 99.
· 104,	· 99.
· 106,	· 99.
· 107,	· 99.
· 111,	· 100.
· 114,	· 102.
· 188,	· 74.
· 199,	· 279.
· 284,	· 245.
· 285,	· 244.
· 286,	· 244.
· 273,	· 327.
· 413,	· 216.
· 442,	· 267.
· 459,	· 218.
· 469,	· 219.
· 474,	· 219.
· 476,	· 220.
· 480,	· 220.
· 488,	· 221.
· 500,	· 222.
· 508,	· 222.
· 518,	· 222.
· 523,	· 224.
· 526,	· 224.
· 530,	· 225.
· 532,	· 225.

M. II.	W.
· 538,	· 218.
· 586,	· 226.
· 587,	· 226.
· 589,	· 226.
· 593,	· 226.
· 595,	· 227.
· 605,	· 230.
· 606,	· 230.
· 639,	· 298.
· 640,	· 299.
· 641,	· 299.
· 712, α.	· 51.
· 723,	· 362.
· 724,	· 362.
· 777,	· 232.
· 791,	· 225.
· 805,	· 355.
· 806,	· 355.
· 807,	· 356.
· 808,	· 357.
· 809,	· 358.
· 810,	· 358.
· 811,	· 359.
· 1002,	· 117.

N.	W.
· 10,	· 139.
· 13,	· 139.
· 42,	· 414.
· 88, f.	· 95. f.
· 89,	· 376.
· 92,	· 97.
· 93,	· 97.
· 134,	· 348. f.
· 135,	· 350.

P.	W.
· 16,	· 267.
· 35,	· 79.
· 41,	· 74.
· 45, f.	· 278.
· 47, f.	· 279.
· 120,	· 187.
· 122,	· 187.
· 129,	· 279. 284.
· 130,	· 280.
· 131, f,	· 277.
· 132,	· 278.
· 150, ff.	· 245.
· 153, f.	· 243. f.
· 177,	· 300. 304.
· 186,	· 428.
· 189,	· 79.
· 233, f.	· 115. 117. f. 157.
· 235,	· 117. f.
· 246, *)	· 119.
· 250,	· 163.
· 277, ff.	· 50.
· 278,	· 50.
· 286,	· 228.

Pr.	W.
· 25,	· 433.
· 28, f.	· 434.
· 29,	· 435.
· 33,	· 160.
· 34,	· 435.
· 36,	· 412.
· 37,	· 412. 436.
· 39, f.	· 436.
· 40,	· 436.
· 41,	· 436.
· 42,	· 437.
· 65,	· 173.
· 66,	· 177.
· 67,	· 175.
· 69,	· 178.
· 89,	· 65.
· 97,	· 409.
· 108, f.	· 248.
· 109,	· 249.
· 110,	· 315. f.
· 111,	· 316.
· 123,	· 61.
· 127,	· 173.
· 134, f.	· 519.
· 136, f.	· 261.
· 137,	· 260. 412.
· 138, *)	· 260. 416.
· 150,	· 428.
· 153,	· 348.

R.	W.
. IX, f.	. 127.
. X, f.	. 127.
. XIX, f.	. 127.
. XX, ff.	. 129.
. XXII,	. 129.
. 26,	. 391.
. 50, *)	. 279.
. 51,	. 280.
. 52, *)	. 325.
. 81, *) ff.	. 193.
. 84,	. 50.
. 94, ff.	. 42. ff.
. 101, ff.	. 46.
. 103, ff.	. 46.
. 122, *)	. 379.
. 130,	. 104.
. 137,	. 5. 49.
. 138,	. 167.
. 139,	. 79.
. 141,	. 104.
. 147, f.	. 76.
. 148, f.	. 77.
. 292, *) f,	. 364. f.
. 202, f.	. 105.
. 205, f.	. 105.
. 206, f.	. 105.
. 229,	. 115.
. 231,	. 130. f.
. 232, f.	. 130. ff. 422.
. 235, f.	. 130.
. 247,	. 130.
. 255, f.	. 167.
. 266, f.	. 246.
. 267, ff.	. 247.
. 279, *)	. 117.

S.	W.
. 7, ff.	. 139.
. 8, ff.	. 140. 142.
. 14, ff.	. 143.
. 17, ff.	. 145.
. 21, ff.	. 146.
. 47, f.	. 250.

S. II.	W.
. 294, ff.	. 239.
. 321,	. 239.
. 335, f.	. 392.
. 337,	. 392.
. 338, f.	. 328.
. 339,	. 169.
. 348, f.	. 328.
. 368, f.	. 247.

S. III.	W.
. §. 1,	. 429.
. . 3,	. 311.
. . 4,	. 314.
. . 7,	. 291.
. . 10,	. 424.
. . 12,	. 296. 314.
. 69, f,	. 201.
. 253, f.	. 328.
. 254,	. 327.
. 263, *)	. 15.
. 300, ff.	. 82.
. 301,	. 243.
. 447,	. 32.
. 449,	. 85.

T.	W.
. 1,	. 48.
. 4,	. 4.
. 8,	. 2.
. 10,	. 256. 265. f.
. 31,	. 7.
. 37,	. 325.
. 52, f.	. 138.
. 71, ff.	. 283.
. 74, f.	. 283.
. 79,	. 301.
. 95, *)	. 217.
. 102,	. 115. 117. 119.
. 104, f.	. 275. ff.
. 107,	. 231.
. 111,	. 265.
. 124,	. 106.
. 137,	. 157.
. 139,	. 117.
. 147,	. 194.
. 180,	. 117.
. 181, f.	. 130.
. 182,	. 128.

U.	W.
. IV,	. 94.
. XIV,	. 67.
. XVII,	. 80.
. XXII,	. 266.
. XXV,	. 216.
. XXVI,	. 80.
. XXXV,	. 67.
. XLIV, f.	. 218.
. LVI, ff.	. 267.
. 6,	. 217.
. 14, f.	. 218.
. 16,	. 218.
. 17,	. 219.
. 19,	. 219.
. 25,	. 219.
. 28,	. 219.
. 29,	. 220.
. 32,	. 220.
. 38,	. 221.
. 39, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 222.
. 50,	. 222.
. 55,	. 222.
. 61,	. 222.
. 62,	. 223.
. 65, ff.	. 224.
. 69,	. 224.
. 70,	. 225.
. 71,	. 225.
. 72,	. 225.
. 76, ff.	. 218.
. 108, f.	. 219.
. 113,	. 226.

U.	W.
. 114, f.	. 226.
. 115,	. 226.
. 118, f.	. 227.
. 119, f.	. 228.
. 125, f.	. 246.
. 127,	. 426.
. 129,	. 230.
. 130,	. 230.
. 153,	. 298, f.
. 154,	. 299.
. 175, f.	. 361.
. 178, ff.	. 135.
. 200, f.	. 241, f.
. 206,	. 51.
. 217, *) f.	. 52.
. 223, f.	. 362.
. 224, f.	. 362, f.
257,	. 410.
. 259, f.	. 232.
. 270,	. 218. 222.
. 277, ff.	. 225.
. 343,	. 311.
. 374,	. 419.
. 441,	. 114.
. 447,	. 117.
. 459,	. 152.
. 477, f.	. 115. 120.
. 477,	. 120.

Z.	W.
. 17,	. 83. f.
. 19,	. 377.
. 47,	. 195.
. 85, *)	. 240.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
98	6	v. o. ſtatt	C lies G.
117	11	v. o. —	ungerecht l. ungewiſs.
138	9	v. u. —	R l. T.
291	8	v. o. —	II l. III.
342	8	v. u. —	elagant l. elegant.
360	2	v. u. —	P l. B; u. ſt. 579 l. 559.

Bey dem Verleger dieses Wörterbuchs sind nebst mehrern andern nachstehende Bücher, philosophischen, theologischen, pädagogischen und vermischten Inhalts, um beygesetzte Preise zu haben.

Analecta critica in Anthologiam graecam cum supplemento epigramatum maximam partem ineditorum. Collegit J. G. Huschke 8. maj. Jenae. 1800. 1 thlr. 12 gr.

Arnold, Th. kurzgefaſste englische Grammatik, worinn die richtige Pronunciation und alle zur Erlernung dieser Sprache unumgänglich nöthigen Grundsätze aufs deutlichste und leichteste abgehandelt sind. Zehnte, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. J. 1800. 16 gr.
24 Exempl. für 12 thlr.

Ejusd. compleat Vocabulary Englisch and German oder vollständig kleines Wörterbuch Englisch und Deutsch. Durchaus verbessert und vermehrt mit einem Deutsch-Englischen Wörterbuche, von M. J. B. Rogler. Fünfte Auflage. gr. 8. Z. 797. sonst 1 thlr. 8 gr. jetzt. 1 thlr.

Bailey, N. Dictionary English-German and German-English, Englisch Deutsches und Deutsch Englisches Wörterbuch. Gänzlich umgearbeitet von J. A. Fahrenkrüger. 2 Theile. Zehnte, verbesserte und vermehrte Auflage. Lexicon-Format. J. 1800. Druckp. 4 thlr.
— — auf fein Grand Raisin Papier J. 1800. 5 thlr. 8. gr.

Bartels, A. H. Predigten zur Beförderung einer vernünftigen Aufklärung in der Religion. 8. Z. 793. 20 gr.

Briefe eines reisenden Dänen (Prof. Sneedorf) geschrieben im Jahr 1791 und 1792. während seiner Reise durch einen Theil Deutschlands, der Schweitz und Frankreichs aus dem Dänischen übersetzt. 8. Z. 793. 22 gr.

Campe, J. H. Robinson secundus, Tironum causa latinitate donatus a Phil. Jul. Lieberkühnio, iterum recensitus et copiosiori indice instructus a Lud. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. J. 802. 14 gr.

Ciceronis, M. T. Tusculanarum Disputationum Libri V. Secundum Textum Wolfianum edidit, commentario perpetuo illustravit, J. G. C. Neide. accedit index historicus. 8. maj. J. 798. sonst 1 thlr. 6 gr. itzt 14 gr.

Desodoards, A. F. philosophische Geschichte der franz. Revolution von der Zusammenberufung der Notabeln bis zur Auflösung der National-Convention, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen 2 Theile. gr. 8. Z. 797. Schreibpapier. 2 thlr. 16 gr.
Druckpapier. 2 thlr. 8 gr.

Döring, Fr. W. Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Erster und Zweyter Cursus. Erzählungen aus der römischen Geschichte in chronologischer Ordnung von Romulus bis zum Tode des Kaiser Augustus. 2te verbesserte Aufl. nebst einer Beylage für die ersten Anfänger. 8. J. 802. 18 gr.
24 Exemplare für 14 thlr. 12 Exemplare für 7 thlr. 12 gr.

Heinrich von Feldheim, oder der Offizier wie er seyn sollte. Ein Beytrag zur militärischen Pädagogik 2 Theile. 8. J. 801. geheftet. à 1 thlr. 8 gr. 2 thlr. 16 gr.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie III. Bände oder XII. Stücke 8. Z. und J. 1792 — 799. 6 thlr. 14 gr.

Geschichte Kaiser Friedrichs des zweyten mit einer Titelvignette von Lips. gr. 8. Z. 792. auf Schreibpap. 1 thlr. 16 gr.
auf Druckpap. 1 thlr. 10 gr.

Greiling, J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit kantischen Ideen gr. 8. Z. 797. 14 gr.

Heyms, M. J. G. vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. 7te Aufl., verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — vollständige Sammlung von Predigten für christl. Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. F. K. Herzlieb. 3te Aufl. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — neue Sammlung von Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres über besondere Texte, 2 Theile, gr. 8. Z. 781. sonst 2 thlr. 12 gr. jetzt 1 thlr. 12 gr.

Jacobi, Fr. über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moses Mendelssohn, neue vermehrte Ausgabe mit Kupf. 8. Breslau. 789. 1 thlr. 16 gr.

Jakob, L. H. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift. Zweite, gänzlich umgearbeitete Aufl. 8. Z. 794. auf Velinpap. 1 thlr. 12 gr.
auf Schreibp. 20 gr.
auf Druckp. 14 gr.

Löffler, D. J. Fr. Chr. Predigten. 4 Bde. gr. 8. 5 thlr. 20 gr.

— — Neue Predigten. 1ter Bd. Nebst einer Untersuchung der Frage: Ob es rathsam sey, die heil. Schrift als eine unmittelbare Offenbahrung zu betrachten. gr. 8. J. 801. 1 thlr. 14 gr.

Magazin für Prediger; oder Sammlung neu ausgearbeiteter Predigt-Entwürfe über die Sonn- und Festtäglichen Evangelien und Episteln, so wie über freye Texte auf Casual-Fälle, 1ster bis 12ter Theil, mit einem Hauptregister über alle 12 Theile. gr. 8. Z. 782 — 790. 10 thlr.
jeder Theil einzeln. 20 gr.

Die Fortsetzung, s. unter Teller.

Mellin, G. S. A. Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnifsvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnifs der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde. 1ster Theil: Critik des reinen Verstandes oder der speculativen Vernunft. gr. 8. Z. 794. 18 gr.

— — derselben 2ter Theil: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Critik der praktischen Vernunft und Urtheilskraft. gr. 8. Z. 795. 18 gr.

— — Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Sittenlehre. 1ster Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. J. 801. 12 gr.

— — derselben 2ter Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. gr. 8. J. 801. 10 gr.

— — Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts. gr. 8. Z. 796. 16 gr.

— — Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen, aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Mit einem Anhang, welcher die in dieser Sammlung noch fehlenden, hauptsächlich aber die in Kants Anthropologie und Streit der Facultäten befindlichen Erklärungen enthält. gr. 8. J. 798. und 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — dieser Anh. z. Kunstspr. besonders. gr. 8. J. 800. 8 gr.

Mellin, G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. IV. Bde. gr. 8. Z. u. J. 797 — 802. 10 thlr. 16 gr.

Papiere aus Henos Nachlafs, herausgegeben von seinem Vetter, mit einer Titelvignette. von Penzel. 8. Z. 792. 20 gr.

Persius, A. F. Satyren, Text und Uebersetzung mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von G. G. Fülleborn. gr. 8. Z. 794. 14 gr.

Plutarch, der brittische, oder Lebensbeschreibung der grofsen Männer in England und Irland seit den Zeiten Heinrichs VIII. bis unter Georg II. aus dem Engl. übersetzt. 8 Bde. gr. 8. Z. 764 — 794. 5 thlr. 20 gr.

Le Repertoire du Vaudeville ou Recueil des meilleures Pièces en Vaudeville. Représentées sur différents théatres de Paris, précedées de discours historiques sur ces théatres et ce genre de composition, accompagnées de notes explicatives, etc. II. Cahières 8. J. 1800. or. broche. à 22 gr. 1 thlr. 20 gr.

Ruinen, die, am Bergsee. Gerettete Bruchstücke aus der Geschichte des Bundes für Wahrheit und Würde, aus dem Engl. 8. Z. 795. 18 gr.

Schatter, M. G. H. Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bände gr. 8. J. 802. 3 thlr.

Schlosser, L. kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten 4. J. 802. 1 thlr.

Schneider, J. G. kritisches Griechisch Deutsches Handwörterbuch beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände, med. 8. J. 97 und 98. 5 rthlr. 12 gr.

— — kleines Griechisch - Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen gröfserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet, von Fr. W. Riemer. med. 8. J. 802. auf Druckpapier, 4 thlr.
auf Schreibpapier. 5 thlr.

— — Historiae Amphibiorum Naturalis et literariae, Fasciculus Primus, continens Ranas, Calamitas, Bufones, Salamandras et Hydros in genera et species descriptos notisque suis distinctos. c. 2. tab. aer. incis. 8. maj. J. 798. 1 thlr. 12 gr.

— — ejusdem libri, Fasciculus Secundus, continens Crocodilos, Scincos, Chamaesauras, Boas, Pseudoboas, Elapes, Angues, Amphisbaenas et Caecilias. c. 2. tab. aer. incis. med. 8. J. 801. 2 thlr.

— — Eclogae Physicae, historiam et interpretationem corporum et rerum naturalium continentes ex scriptoribus praecipue graecis excerptae in usum studiosae litterarum juventutis. Vol. I. Textum exhibens. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier.
auf Druckp. 2 thlr.
1 thlr. 16 gr.

— — derselben Vol. II. oder Anmerkungen und Erläuterungen über die Eclogas Physicas. Enthaltend Verbesserungen und Erklärungen des griechischen Textes, Erklär. u. Vergl. der angeführten Lehrsätze und Versuche, und mancherley litterar. Beyträge zur Geschichte der Physik aus den Alten. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier.
auf Druckp. 1 thlr. 12 gr.
1 thlr. 8 gr.

Schulze, Chr. Fr. Vorübungen zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Als Beylage zur ersten Auflage von Dörings Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. 8. J. 802. 4 gr.

Sprachmeister, lateinischer, oder wahrhaft elementarische und

regelmäfsige Uebungen im Lesen, Uebersetzen und Sprechen der lateinischen Sprache. Für den allerersten Unterricht, besonders der beiden untern Klassen lateinischer Schulen gr. 8. J. 801. 10 gr.

Torquato Tasso's befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries. 4 Theile kl. 4. J. 1800 -- 802. auf Velin-Papier geglättet und geheftet jeder Theil. 2 thlr. 12 gr. 10 thlr.
auf Schreibpap. geheftet, jeder Th. 1. thlr. 8 gr. 5 thlr. 8 gr.
auf Ordinair Druckpap. jeder Th. 22 gr. 3 thlr. 18 gr.

Teller, D. W. A. Neues Magazin für Prediger. 10 Bde. jeder Band von 2 Stücken mit 10 Portraits. J. 1792 — 1802 15 rthlr.
jedes Stück einzeln 18 gr.

Die Fortsetzung desselben giebt Herr D. J. Fr. C. Löffler in Gotha heraus und erscheint von derselben Oster-Messe 1803 des 1sten Bandes 1stes Stück.

— — die Zeichen der Zeit, angewandt auf öffentliche christliche Religionslehrer bey dem Wechsel des Jahrh. 8. J. 800. 10 gr.

— — die älteste Theodicee, oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buch der Vor-Mosaischen Geschichte. 8. 802. 10 gr.

— — Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit. gr. 8. J. 1801. geh. 3 gr.

Terenzens Lustspiele. Aus dem Lateinischen übersetzt, von M. Chr. Kindervater. 2 Theile. gr. 8. J. 799.
au Velin-Papier und geheftet. à 2 thlr. 4 gr. 4 thlr. 8 gr.
auf Druckpapier. à 1 thlr. 4 gr. 2 thlr. 8 gr.

Θεοφραστου Χαρακτηρες, Theophrasti Characteres, seu notationes morum atticorum. Graece ex librorum scriptorum copiis et fide interpolati, et aucti, virorumque doctorum conjecturis correcti. Editor J. G. Schneider. 8. maj. Schreibpapier. J. 799. 1 thlr.

— — Editio minor in usum studiosae juventutis, Indiculo nominum et vocabulorum aucta. 8. Druckpapier. J 1800. 16 gr.

Tiecks, L. romantische Dichtungen. 2 Theile. 8. J. 799 und 1800, à 1 thlr. 12 gr. 3 thlr.

Aus dem 1sten Theile derselben ist besonders abgedruckt:

— — Zerbino, oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermafsen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in sechs Aufzügen. 8. J. 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — poetisches Journal 1r Jahrgang 1s und 2s Stück. 8. J. 1800. geheftet. 1 thlr. 16 gr.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einflufs der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. übers. u. m. Vorrede und Anmerk. begleitet, von D. J. F. C. Löffler 2te mit einer Abh. welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, verm. Aufl. gr. 8. Züll. 792. 1 thlr. 8 gr.

Weland, Jak. Chr., über Wunder nach den Bedürfnissen unserer Zeit. 8. Z. 789. 10 gr.

Woltersdorf, E. G., franz. Handbuch für die jüngern Töchter 1ter Th. die Anfangsgründe der Sprachlehre und leichte Lesübungen, nebst einer Anweisung zum Gebrauch des Buchs enthaltend. 8. Z. 792. 18 gr.

hat auch den Titel:

Manuel de la langue française à l'usage des Cadettes etc.

Wer von diesen oder andern meiner Verlagsbücher 5 Exemplare zu gebrauchen weifs, sich an mich selbst wendet, und den Betrag für 4 frey einsendet, erhält das 5te Exemplar gratis, die Zahlung geschieht in Laubthalern à 1 thlr. 14 gr. oder Preufs. Court. Jena im Januar 1803.

Friedrich Frommann.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erlä uterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 5, Abth. 1

(1802)

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916243-9